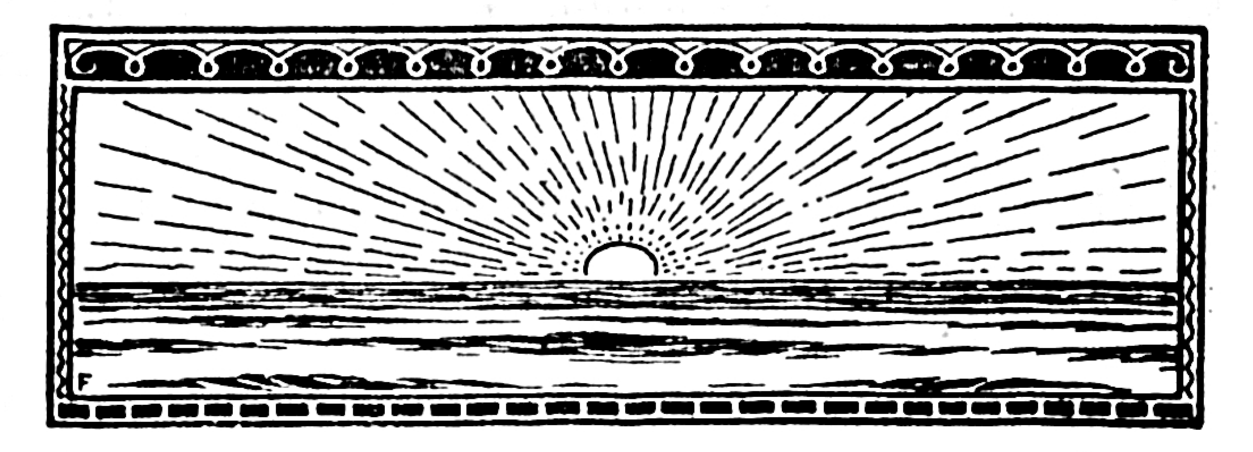


Alle Sünden meiden, die Tugend üben, das eigene Herz läutern: das ist die Religion der Buddhas. Dhammapada, V. 183.

Das buddhistische Weihnachtsevangelium.

Einst lebte in Kapilavastu ein König der Çâkyas vom Stamme der Ikshvâku's, die sich Gautama nennen, und sein Name war Çuddhodhana. Er war tatkräftig und allgemein verehrt.

Seine Gattin, im Wollen fest und ruhig wie die Erde, rein wie die Wasserlilie von Gesinnung, hiess Mâyâ, sie war erhaben über alle irdischen Frauen.

Auf sie, das Ebenbild der Himmelsfürstin, liess sich der Geist herab, den Eingang wählend in ihren Mutterleib. Zwar Mutter, war sie doch frei von Schmerz und truglos im Gemüt.

Als sie merkte, dass ihre Stunde nahe war, bat sie den König, sie heim zu ihren Eltern zu senden, und Çuddhodhana, besorgt um das Wohlergehen seines Weibes und des Kindes, das sie ihm gebären würde, willfahrte ihrer Bitte.

Als sie den Lumbinî-Hain erreichte, kam die Stunde ihrer Niederkunft. Man stellte ihr Lager unter einen hohen Satin-Baum, und der Bodhisattva kam zur Welt, wie die aufgehende Sonne herrlich und ohne Fehl.

Die Wahrheit bis zum tiefsten Grund erfassend sprach er so mit vollkommenster Gewissheit: „Jetzt bin ich als ein Buddha neu geboren, hernach folgt keine weitere Geburt mehr. Dies eine Mal nur tret' ich noch ins Dasein, damit der ganzen Welt ich Rettung bringe."

Da wurden alle Welten von Licht überflutet; die Blinden wurden sehend aus blossem Verlangen, die Herrlichkeit von dem Kommen des Herrn zu schauen. Die Stummen redeten, die Lahmen gingen aufrecht, die Gefangenen wurden frei und die Feuer der Hölle erloschen.

Dass in der Welt Tathâgata erschienen, erfreute auch die selig-reinen Engel, nicht um des eigenen Bestens willen, sondern aus religiösem Sinn, weil allem Leben, dem in das Meer des Leidens tief versenkten, jetzt zur Erlösung war der Weg geöffnet. Dicht wie Wolken, zahllos, kamen in Scharen fromm gesinnte Engel.

Unsichtbar liess ringsum Musik sich hören, des Friedens und der allgemeinen Ruhe erfreute sich, was nur Empfindung hatte.

So wurden bei der Geburt Bodhisattvas alle Lebewesen ihres Leidens entledigt.

Die Nâga-Könige, erfüllt von Freude und eifrig, ihre Ehrfurcht zu bezeugen dem höchst vortrefflichen Gesetz, erschienen vor dem Bodhisattva-Kinde, Mandara-Blumen streuend, innig erfreut ob solcher frommen Huldigung.

Der königlichen Mutter weiblich furchtsam Herz ward von Zweifeln erfüllt, als sie wahrnahm, unter welchen seltsamen Zeichen ihr Kind geboren ward.

An ihrem Lager stand eine bejahrte Frau, die des Himmels Segen für ihr Kind erflehte.

Zu jener Zeit befand sich im Lumbinî-Haine Asita, ein Weiser, der ein Einsiedler-Leben führte. Als dieser den Bodhisattva sah, weinte er und seufzte tief. Aber sein Herz frohlockte und er sprach zum Könige:

„Weil mir mein Alter in den Sinn kam, deshalb flossen meine Tränen; denn mir ist schon das Ende nahe, aber dein Sohn wird zum Heile alles dessen was da lebt, geboren, ein Weltlenker werden.

„Ich beuge mich nicht vor Brahmâ, aber ich beuge mich vor diesem Kinde, und die Götter in den Tempeln werden von ihren Plätzen herabsteigen, um ihm Verehrung zu bezeugen.

„Da alles Fleisch im Meer des Leidens versunken ist,

wird er, behende in der Weisheit Fahrzeug steigend, aus aller dieser Not die Welt erretten, mit kluger Kunst der Flut entgegensteuernd.

„Die in dem Reich der fünf Begierden gefesselt, oder von zahlreichen Leiden verfolgt sind, oder irre gehen, unkundig des Weges in der Wildnis der Geburt und des Todes: Bodhisattva ist geboren, der Rettung Pfad für alle zu eröffnen.

„Der König des Gesetzes ist gekommen, aus der Knechtschaft zu retten alle, die arm, elend und hilflos sind."

Als die königlichen Eltern Asitas Worte hörten, wurden sie hoch erfreut, und sie nannten das neugeborene Kind Siddhârtha, d. i. „Er, der sein Ziel erreicht hat."

Die Königin sagte zu ihrer Schwester Prajâpati: „Eine Mutter, die einen zukünftigen Buddha geboren hat, wird kein anderes Kind gebären. Ich werde bald diese Welt verlassen, meinen Gemahl, den König, und Siddhârtha, mein Kind. Wenn ich von hinnen geschieden bin, vertritt du an ihm Mutterstelle." Prajâpati weinte und versprach es ihr.

Und als die Königin Mâyâ aus dem Leben geschieden war, nahm Prajâpati den Knaben zu sich und zog ihn auf. Und wie nach und nach das Licht der Sonne oder des Mondes zunimmt, ebenso wuchs täglich der königliche Prinz und nahm zu an Schönheit seiner Person und geistigen Kräften.[1])

Die Grundgedanken des Buddhismus.

Von J. F. M'Kechnie.

Der Buddha und seine Lehre.

Um die merkwürdige Stellung zu verstehen, die der Buddhismus unter den Religionen einnimmt, muss man sich an folgende Tatsachen erinnern: Die grosse Masse

[1]) Nach dem »Evangelium Buddhas«. Der Buddha-Legende zu Grunde liegen nord-buddhistische Quellen, namentlich das »Fo-sho-hing-tsan-king«.

der Religionen gründet sich auf irgend eine Art von Offenbarung, mag dieselbe sich auf irgend ein übermenschliches Wesen, oder auf sonst eine übernatürliche Quelle zurückführen. Im Gegensatz dazu stellt sich uns der Buddhismus dar als das rein einfache Ergebnis aus den viele Jahre hindurch fortgesetzten inneren, geistigen Anstrengungen eines menschlichen Wesens, welches bei diesem Ringen keinerlei äussere Hilfe in Anspruch nahm. Der Stifter des Buddhismus war ein nepalesischer Prinz, der, obwohl in dem bequemen Leben erzogen, welches Fürstenkindern eigentümlich ist, dennoch schon früh dazu getrieben wurde, ernstlich über das Leiden nachzusinnen, von welchem nach seiner Beobachtung das Schicksal anderer Menschen, die weniger glücklich als er selbst, erfüllt war.

Viele Menschen, welche die Erben glücklicher Lebensbedingungen sind, haben gesehen, dass nicht alle, ja, dass nur sehr wenige Menschen sich in einer so glücklichen Lage befinden, wie sie selbst, — haben sich aber im übrigen um diese Tatsache herzlich wenig bekümmert. Aber der Gründer der buddhistischen Lehre war aus einem andern Holz geschnitzt. Indem er sah, dass Leiden in dieser oder jener Gestalt das Los der grossen Mehrzahl des Menschengeschlechtes ist, — indem er sah, dass dieses Leiden in der Form von Alter, Siechtum und Sterben ganz bestimmt eines Tages kommen, auch zu Fürsten kommen muss, legte er sich mit stetig wachsender Schärfe und schliesslich mit einer verzweifelten Beharrlichkeit die Frage vor, was dies alles zu bedeuten habe. Er konnte ebensowenig wie die Leute seiner Umgebung seine Augen dem Leiden rings um sich her verschliessen, und er vermochte es nicht über sich zu gewinnen, in stiller Ruhe zu verharren und abzuwarten, bis diese Übel einst wie ein grosser Waldbrand heranbrausen und ihn und die Seinen verschlingen würden. Er war fest entschlossen, alle seine Energie daran zu setzen, um den Versuch zu machen, sich aus dem Bereiche der verzehrenden Flamme zu retten, und so trat er an die Aufgabe heran, den Weg der Rettung zu finden.

Sein Suchen führte ihn weit ab. Sein erster Schritt be-

stand darin, dass er Weib und Kind verliess und in äusserster freiwilliger Armut auszog, um die, welche für weise galten, aufzusuchen und auszuforschen, ob sie etwa in ihrer Einsicht auch dieses wüssten, was er zu wissen begehrte: Wie kann den Übeln von Alter, Siechtum und Sterben entronnen werden? Im Verlaufe seiner Wanderungen erhielt er viele verschiedene Erwiderungen auf diese Frage; einige waren sehr geschickt, andere sehr einfältig, aber alle in gleicher Weise unbefriedigend; denn sie waren keine direkten Antworten auf das, was er zu wissen wünschte. Immer, — zuguterletzt, — in siebenzig oder siebenzig Millionen Jahren, — ob auf Menschen oder auf Götter, — würden die furchtbaren Gespenster lauern: Auflösung und Tod.

Viele Jahre vergingen so in fruchtlosen Nachforschungen bei denen, die für weise gehalten wurden, und da bisher kein befriedigendes Ergebnis erzielt war, entschloss sich der Prinz, hinfort sich nur auf seine eigenen Anstrengungen zu verlassen. Er hörte auf, noch weiter irgend jemanden nach der Ursache des Leidens und nach dem Wege, der zur Beseitigung des Leidens führt, zu fragen, und begann statt dessen, sich einem Leben peinvoller asketischer Übungen hinzugeben, durch welche er für sich die Antwort auf seine Frage zu finden hoffte. Aber auch dieses Unternehmen erwies sich als eitel. Er kam allerdings durch seine ausserordentlichen Selbstpeinigungen und Abtötungen in den Geruch eines grossen Heiligen, und infolgedessen verehrten ihn auf Grund seiner ausgedehnten, harten Übungen mehr als e i n bewundernder Schüler; aber der Gegenstand seines Suchens blieb dem künftigen Buddha ferner als je.

Als er eines Tages so da sass, so ganz wie immer von dem Problem in Anspruch genommen, das ihn in allen seinen wachen Stunden beschäftigte vom frühen Morgen bis zur späten Nachtzeit, da fiel er, geistig und körperlich von der andauernden furchtbaren Anstrengung ausgedörrt, in eine tiefe Ohnmacht. Hier wäre er gestorben und sein grosses Streben würde ein jähes Ende erreicht haben, wenn ihn nicht eine Frau gesehen und ihm Milch gebracht hätte, die er in seiner tiefen Erschöpfung, entgegen seinem bisherigen Grundsatz

des Fastens, trank. Der Trank belebte und erfrischte ihn, und als er darüber nachdachte, sah er ein, wie sehr er geirrt hatte dadurch, dass er seinen Körper so schwächte und beinahe vernichtete, als er seiner am meisten bedurfte. Er gab nunmehr die übertriebene Praxis des asketischen Lebens auf, nahm genügend Nahrung zu sich, um seinen Körper gesund zu erhalten, während er weiter fortfuhr, seine intensiven Meditationen auf jenes grosse Problem zu richten, dessen Lösung er sich als Ziel gestellt hatte.

Endlich wurde sein heisses Ringen von Erfolg gekrönt. Nach einem gewaltigen Aufwand von geistiger und psychischer Energie lag das Problem und seine Lösung klar und offen vor ihm. Er sah — was er allerdings während mancher schmerzvollen Jahre gesehen hatte, — dass jegliches Dasein notwendigerweise und unvermeidlich mit Leiden dieser oder jener Art verknüpft ist; aber jetzt sah er auch klar und ohne die geringste Spur ferneren Zweifels, dass die Ursache alles Leidens in allen Welten in dem Begehren und Verlangen lebender Wesen — einerlei ob Götter oder Menschen — wurzelt, — in dem Verlangen nach Dasein, in dem Begehren nach den mannigfachen Empfindungen von individueller Lust und Freude, welche das Dasein verschaffen kann, — und dass das Leiden erst aufhört mit dem Erlöschen dieses Verlangens nach Lust in den Herzen der Menschen und anderen Wesen. Und, was wichtiger als alles andere und die Krone seines langen Kampfes war: er sah auch den Weg, durch welchen dieses universelle Begehren, das in seinen Wirkungen so verhängnisvoll ist, gänzlich zum Aufhören gebracht werden kann.

Es wird berichtet, dass er von der Grösse seiner Entdeckung und durch den Hinblick auf die Schwierigkeit des Verständnisses und der Wertschätzung seiner Lehre seitens derer, die weniger Einsicht besassen als er, dermassen überwältigt war, dass er ernstlich mit sich kämpfte, ob er irgend welche Schritte tun sollte, um die gewonnene Erkenntnis seinen Mitmenschen zu verkünden. „Der Weltling wird die

Lehre jener Seligkeit nicht begreifen, die in dem Ausliefern des Selbstes an die Wahrheit liegt. Er wird ein Verzichten dasjenige nennen, was für den Erleuchteten reinste Freude ist; er wird dort Vernichtung sehen, wo der Vollendete die Unsterblichkeit findet; er wird als Tod betrachten, was der Bezwinger des Selbstes als ewiges Leben erkennt. Würde ich nun die Lehre predigen und die Menschen verstünden sie nicht, — so würde das mir nur Ermüdung, und jenen Mühe und Verwirrung bringen“ — so soll der Meister zu sich gesprochen haben. Sein Ringen nach seiner eigenen Erlösung war von Erfolg begleitet gewesen, wenn auch um den Preis eines heissen Kampfes, und es schien ihm sehr zweifelhaft zu sein, ob ausser ihm noch irgend jemand in der grossen Welt gewillt sein würde, einen ähnlichen Preis für das Ziel zu zahlen, selbst mit dem Antrieb, der in dem vom Meister gegebenen Beispiel lag, und obwohl der Schüler nur in die Fusstapfen des durch des Meisters bahnbrechende Tat geebneten Pfades zu treten brauchte. Aber endlich, wie dies auch zu erwarten stand, wurden seine Zweifel durch Wohlwollen und Mitleid überwunden, und indem er sich nach der Stadt Benares wandte, verkündete er vor seinen Mitmenschen zum ersten Male die vier heiligen Wahrheiten: vom Leiden, von der Ursache des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und vom Pfade, der zu diesem Ziele führt. Hinfort wurde er der Buddha, d. i. der Erleuchtete genannt; und diese seine Lehre vom Leiden und vom Pfade, der aus dem Leiden herausführt, — diese Lehre, welche seit jenen Tagen, seit fast fünfundzwanzig Jahrhunderten sich über den grösseren Teil Asiens ausgebreitet hat, — heisst Buddhismus, das bedeutet: die Lehre von der »Erlösung durch Erleuchtung«.

Vom Leiden.

Einer der Vorwürfe, die sehr häufig gegen den Buddhismus erhoben werden, besagt, derselbe sei eine Religion des Pessimismus und allgemeiner Traurigkeit, — ein Vorwurf, der sich offenbar auf die Tatsache stützt, dass Leiden und Schmerz Worte sind, die uns in der Darlegung der

buddhistischen Lehre ausserordentlich oft begegnen. Nichtsdestoweniger ist keine abfällige Kritik des Buddhismus unberechtigter und ungerechtfertigter als dieser Vorwurf des Pessimismus. Dieser Vorwurf kann, um ganz frei zu sprechen, sich nur dort erheben, wo eine völlige Unkenntnis und Verständnislosigkeit gegenüber der buddhistischen Lebensanschauung herrscht, und es muss darauf hingewiesen werden, dass diese Verständnislosigkeit in den meisten Fällen allein darin wurzelt, dass die Ankläger des Buddhismus es an dem nötigen Ernst und der nötigen Anstrengung fehlen lassen, welche für ein Verständnis der buddhistischen Lebensanschauung eben notwendig ist.

In Wirklichkeit ist der Buddhismus die am meisten optimistische aller Religionen. Ganz abgesehen von der Tatsache, dass buddhistische Länder wie Burma und Siam im ganzen das Bild eines glücklicheren und zufriedeneren Volksschlages bieten, als man ihn ausserhalb der Grenzen dieser Länder anzutreffen pflegt, — so ist nur eine nicht einmal gründliche Prüfung der buddhistischen Lehre erforderlich, um denjenigen, der mit vorurteilsfreiem Geiste wirklich prüfen will, zu überzeugen, dass diese Lehre tatsächlich optimistisch ist. Es ist vollkommen richtig, dass der Buddhismus mit Nachdruck — einige würden vielleicht sagen mit übermässigem Nachdruck — bei der Tatsache des Elends und Leidens in der Welt verweilt. Manch' einer möchte versucht sein zu sagen: „Wenn Leiden in der Welt ist, so ist doch auch etwas Glück und Freude vorhanden; warum beschäftigt sich denn der Buddhismus so eingehend mit der düsteren Seite der Welt, als wenn nur diese und keine andere vorhanden wäre?“ Dieser Einwand ist ganz geschickt, und doch existiert ein triftiger Grund, weshalb gerade das Leiden und Elend so nachdrücklich im Buddhismus betont wird.

Für die grosse Mehrzahl der Menschen nämlich ist das Leiden, welches in der Welt herrscht, ein Etwas, vor dem sie an jedem Tag ihres Lebens bedachtsam und systematisch ihr Auge verschliessen. Beharrlich und bestimmt ist ihr Blick nur dahin gerichtet, wo etwas Angenehmes und Liebes zu finden ist. Eine ganze Hälfte von dem Bilde, welches

das Leben darbietet, lenkt ihre Aufmerksamkeit überhaupt nicht auf sich, und so bekommen die Menschen keine richtige Vorstellung von dem Ganzen, — sie ermangeln einer Auffassung, die sich mit den Tatsachen in genauer Übereinstimmung befindet. Und das alles nur zu ihrem eigenen Schaden; denn es kann für niemanden von Vorteil sein, wenn er die Dinge anders ansieht, als sie sind. Diesem Schaden abzuhelfen, ist das Ziel des Buddhismus, und indem der letztere die Tatsache des Leidens so scharf betont, tut er nur das, wozu er sich genötigt sieht, wenn die Menschen mit Erfolg dazu gebracht werden sollen, das Weltbild in seiner Gesamtheit so, wie es wirklich ist, zu sehen.

Dies ist der Grund für die nachdrückliche und häufige Wiederholung der Wahrheit vom Leiden, welche einen so ausgesprochen charakteristischen Zug der buddhistischen Schriften darstellt. Man mag vielleicht zugeben, dass dies eine extreme Anschauung ist; aber dieselbe ist durchaus notwendig, um der anderen ebenfalls extremen Anschauung das Gleichgewicht zu halten, — jener optimistischen Anschauung, die fast uneingeschränkt den menschlichen Geist beherrscht, so dass erst aus dem Gegensatz der beiden Extreme ein richtiges Gleichgewicht sich ergeben kann. Das ist gerade so, als ob sich jemand einem betrunkenen Menschen verständlich machen will, welcher auf einem Wege dahinwankt, der ihn zum sicheren Tode führen muss. Um den Betrunkenen von seinem Pfade abzubringen, bedarf es harter Worte, vielleicht sind sogar Schläge notwendig. Aber es würde keiner vernünftigen Person auch nur im Traume einfallen, denen, die, um den berauschten Menschen vor seinem drohenden Verhängnis zu bewahren, solche Worte oder Schläge anwenden, dies zum Vorwurf zu machen; denn man muss bedenken, dass diese harten Massregeln gegenüber einem Menschen zur Anwendung kommen, der infolge seiner Unzurechnungsfähigkeit ins Verderben rennt. Wäre der betreffende Mensch klar bei Sinnen, so würde natürlich eine derartige Behandlung wohl mit Recht als ganz ungerechtfertigt betrachtet werden müssen.

Und gerade ebenso liegt der Fall der Welt im Grossen

vom Standpunkte des Buddhismus aus betrachtet. Die fortwährende Wiederholung der Wahrheit vom Leiden mag hart und streng sein, — aber sie ist durchaus notwendig. Denn sicherlich wird niemand die Stirne haben zu leugnen, dass das Leiden in der Welt existiert. Und wird somit derjenige als ein Pessimist verschrieen, welcher seine Aufmerksamkeit der Tatsache des Leidens zuwendet, dann scheint mir wirklich das Ende des nüchternen Verstandes und der gesunden Vernunft bedenklich nahe zu sein. Ist denn etwa jener Arzt ein Pessimist, der seinen Patienten schwer krank vorfindet und ihm sagt: „So und so leidest du, hier und da empfindest du Schmerz" —? Oder verdient der Ingenieur den Vorwurf des Pessimismus, der, mit den Verhältnissen genau vertraut, den Feldherrn dahin aufklärt, dass ein tiefer, reissender Bergstrom die Route schneidet, welche die vorrückende Armee einschlägt, und dass eine starke Brücke über den Strom geschlagen werden muss, um ans andere Ufer zu gelangen? Ganz gewiss wäre hier der Vorwurf des Pessimismus gänzlich unberechtigt; denn der Arzt und der Ingenieur haben die Wahrheit gesprochen. Aber wenn nun der Arzt fortfährt und dem Kranken erzählt, dass er ein Heilmittel besitzt, welches den Patienten von allen seinen Qualen bestimmt befreien wird, — und wenn der Ingenieur dem Feldherrn versichert, dass er sich im Besitze aller jener Mittel befindet, die zum Bau einer festen Brücke notwendig sind, damit die Armee den reissenden Strom vollkommen sicher überschreiten kann, — dann müsste jedweder Vorwurf gegen die beiden, dass sie Pessimisten seien, in sich zusammenbrechen.

So verhält es sich auch mit der Lehre des Buddha. Leiden und Elend existiert, — das ist ganz zweifellos; aber es gibt auch einen Weg, der aus dem Leiden und Elend herausführt. Das ist Seine Botschaft, Seine frohe Kunde, Sein Evangelium; eine Botschaft, eine frohe Kunde, ein Evangelium, das nicht laut genug und oft genug wiederholt werden kann. Es gibt nicht nur eine heilige Wahrheit, die vom Leiden nämlich, sondern es gibt vier heilige Wahrheiten, deren letzte den Pfad verkündet, der aus des Lebens Leid zum grossen Frieden führt. Aber die erste der vier heiligen Wahrheiten ist allerdings die Wahrheit vom Leiden. —

Von des Leidens Ursache und Aufhebung.

Ohne uns tiefer und eingehender als notwendig auf psychologische und metaphysische Fragen einzulassen, wollen wir hier nur sagen, dass die Dinge an sich weder gut noch schlecht, weder angenehm noch widerwärtig usw. sind. Nur sobald sie in Beziehung zu einem empfindenden Bewusstsein treten, erscheinen Qualitäten irgend welcher Art. Diese Eigenschaften: gut, schlecht, süss, sauer, oder welche immer es sein mögen, sind nichts anderes, als der Ausdruck einer Beziehung, die zwischen ihnen und dem empfindenden Bewusstsein stattfindet.

Da dies nun der Fall ist, so folgt daraus, dass, wenn ein Mensch an irgend etwas Gefallen findet, dies nur deshalb eintritt, weil eine Übereinstimmung existiert zwischen jenem Etwas und dem Ausdruck des Bewusstseins, das wir »Begehren« nennen, nicht aber etwa deshalb, weil irgend eine Eigenschaft dem Dinge selbst innewohnt. Ähnlich, wenn bestimmte Dinge einem Menschen Widerwillen bereiten, so geschieht dies nicht etwa deshalb, weil Widerwille eine ewige Eigenschaft dieser Dinge an sich wäre, sondern weil zwischen ihnen und dem Begehren des Menschen keine Übereinstimmung besteht.

So hat Leiden immer und überall seinen Grund darin, dass man einen begehrten Gegenstand nicht besitzt, oder dass man gezwungen ist, mit etwas Widerwärtigem vereint zu sein. Leiden wurzelt in nichts anderem, als in dem Vorhandensein in uns von Liebe zu diesen Dingen und von Widerwillen gegenüber anderen Dingen; und diese Regungen in uns entspringen einer irrtümlichen Vorstellung von der Natur der Dinge; nämlich, dass die von uns begehrten Dinge des Begehrens wert seien, die uns verhassten Dinge dagegen wirklich Hass verdienen. Die Aufhebung des Leidens liegt also darin, loszukommen von Begierde, von Hass und dem täuschenden Wahn, aus welchem begehrende Liebe und verabscheuender Hass entspringen. Das Begehren ist somit die unmittelbare Ursache alles Leidens, und das gänzliche Erlöschen des Begehrens bedeutet die endliche vollkommene Aufhebung des Leidens.

Der Pfad.

So haben wir also in den ersten drei Wahrheiten: vom Leiden, von der Ursache des Leidens und von der Aufhebung des Leidens lediglich die Feststellung des Problems, die Diagnose der Krankheit. Was noch fehlt, ist die Lösung des Problems, die Methode der Krankheits-Heilung. Dieser fehlende Punkt wird ausgefüllt durch die vierte und letzte heilige Wahrheit, die heilige Wahrheit vom achtfachen Pfade.

Derselbe hat seinen Namen daher, dass er sich aus acht Gliedern oder Stufen zusammensetzt; aber diese gliedern sich bei genauer Prüfung wiederum in drei Teile. Unter diesem neuen Aspekt enthüllt sich die gesamte Methode und Bedeutung des Pfades auf eine höchst einfache und leicht verständliche Weise.

Der Pfad ist nur die Methode oder der Weg, durch welchen die Krankheit des Begehrens, d. i. des Leidens, d. i. der Existenz geheilt werden kann; denn nach den ersten drei Wahrheiten ist die Existenz notwendigerweise mit einer Fülle von Leiden durchsetzt. Es ist wichtig, dass man sich dies ins Gedächtnis zurückruft. Wie tief und gründlich auch immer das Eindringen der buddhistischen Psychologie in die Abgründe des menschlichen Bewusstseins sein mag, so wäre es doch ein grosser Irrtum, wollte man annehmen, dass dies seinen Grund habe in einer Vorliebe für dergleichen Dinge an sich seitens des Buddha. Das ist durchaus nicht der Fall. Das alles gilt nur als Mittel, nicht als Endziel. Und nur weil die Erreichung des Endziels keine leichte Sache ist, wird den Mitteln, die zu dieser Erreichnng führen sollen, ein so wichtiger Charakter beigemessen. Zunächst, zuletzt und immer ist der Buddhismus eine Methode und nur eine Methode, durch welche das Leiden beseitigt und die Erlösung vom Elend verwirklicht werden soll. Es wäre in der Tat nicht unschicklich, den Buddhismus als den Methodismus Asiens zu bezeichnen, und die Parallele zwischen ihm und dem Methodismus von Charles Wesley ist sogar grösser, als es auf den ersten Blick scheinen könnte;

denn der Buddhismus war bei seinem Ursprung der mächtige, belebende Geist inmitten der kahlen Knochen des älteren Brahmanismus. Aber hier endet auch die Parallele. Die Methode des Buddha ist eine Methode der Erlösung durch Erleuchtung, nicht aber durch Rührung, Sentimentalität oder Schwärmerei; und die drei grossen Stufen dieser buddhistischen Methode sind erstens **Moralität**; zweitens **Geisteszucht**; drittens **Weisheit**. —

I. Moralität. Es entspricht ganz der praktischen Natur des Buddhismus, dass Moralität, d. h. rechtes Reden, rechtes Handeln und rechtes Leben die erste Stufe auf jener Reise ist, die endlich zu dem höchsten Gut, dem Erlöschen des Begehrens nämlich, hinführt. Das Sprechen wahrer, guter und freundlicher Worte, das Ausführen ehrenhafter, aufrichtiger Werke und das Betreiben eines anständigen Lebensberufes, durch den kein lebendes Wesen bedroht, gepeinigt oder zerstört wird, — das sind die unerlässlichen einleitenden Schritte zur Verwirklichung eines bemeisterten, wohl gemässigten, friedevollen Gemütes und der auf diesem Grunde erblühenden Weisheit. Es ist eitel, die Erwartung zu hegen, irgendwie zur Klarheit im geistigen Schauen vorzudringen oder irgend welche Fortschritte in wahrer Weisheit zu machen, wenn diese einleitenden Schritte nicht erledigt sind. Ihre Gegensätze: unrechtes Reden, Handeln und Leben sind sehr hartnäckige Hindernisse, die zuerst überwunden werden müssen.

Hier im Buddhismus baut sich die Moralität auf einer vernünftigen Basis auf. Alle Religionen der Welt weisen den Menschen an, gut zu sein, aber kein die Vernunft ganz befriedigender Grund wird angegeben, warum der Mensch gerade diesen Weg, den schwierigen Pfad wählen soll, statt der anderen, bequemen Strasse. Im Buddhismus dagegen ist die Ethik wirklich ein »*Ethos*«, — eine Methode zur Erreichung eines Endzieles, oder doch wenigstens ein Teil, ein sehr wichtiger Teil einer solchen Methode. Wir werden keinen Augenblick darüber im Zweifel gelassen, dass die Moralität an sich durchaus nicht das Ziel ist. Nur um die grosse Erleuchtung zu erlangen, die all sein Weh

stillen wird, erkennt der Buddhist die Notwendigkeit, diese drei Aspekte der Moralität: rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben strikte zu beobachten; denn erst, wenn er mit diesen Dingen ausgerüstet ist, kann er gewisslich seine Strasse weiter ziehen, den höchsten Höhen der Weisheit zu; aber wenn er jene drei Erfordernisse vernachlässigt, ist ihm der weitere Weg fest verschlossen. Moralität ist die eine der Schwingen, auf denen sich der Erdensohn in die Regionen seligen Friedens erhebt; Weisheit ist der andere Flügel. Deshalb sind die buddhistischen Schriften auch voll von fortwährenden, energischen Aufforderungen, in jedwedem menschlichen Tun den Pfad der Tugend zu wandeln. Und nicht etwa nur Freunden und Verwandten gegenüber hat sich der Buddhist eines moralischen Betragens zu befleissigen, sondern auch dem geringsten und schwächsten Wesen gegenüber, das seinen Weg kreuzt. Mitleid und Güte gegen alle Wesen muss die beständige Losung des buddhistischen Lebens sein.

Es braucht wohl kaum noch hinzugefügt zu werden, dass für die grosse Mehrzahl von uns diese erste Etappe des Pfades, die Moralität, dasjenige ist, was unsere Hauptaufmerksamkeit in Anspruch nehmen muss. Die Verwirklichung aller der auf dieser Stufe gestellten Anforderungen würde für den, der sie erfüllt, gewiss keinen geringen Grad von Heiligkeit bedeuten, und unter uns Erdbewohnern gibt es sehr wenig Heilige. Aber wo immer Heilige angetroffen werden, — einerlei in welcher Kirche oder Religion: das sind jene Menschen, welche mit Erfolg diese erste und wichtigste Stufe auf dem Wege zur grossen Befreiung zurückgelegt haben.

Und hierin — das mag hinzugefügt werden — liegt die Erklärung für die duldsame Stellung des Buddhismus gegenüber anderen Religionen, — jene Toleranz, die für ihn so charakteristisch ist. Wer den Geboten der Sittlichkeit gehorcht, mag er einer Religion angehören, welcher er will, der ist eben auf dem Pfade, ganz einerlei, ob er sich dessen bewusst ist oder nicht. Wenigstens in dieser Hinsicht könnte man diese Menschen nicht ganz unrichtig Buddhisten nennen;

denn der Buddhismus ist nicht ein blosser Glaube. Er ist der »Dhamma«, der Ausdruck des Gesetzes aller der Welten, — die Darlegung der Natur alles Daseins; ausser in der Übereinstimmung mit und dem Gehorsam gegen dieses Gesetz gibt es keine Glückseligkeit.

Es ist dies das Darlegen der einfachen Behauptung, dass zwei mal zwei vier ist. Wenn uns jemand begegnet und die Richtigkeit dieser Behauptung leugnet und sagt, zwei mal zwei sei fünf, oder sechsundzwanzig oder noch eine andere Zahl, so würde es nicht gut möglich sein, gegen solch' einen Menschen zornig zu werden, geschweige denn ihn wegen seiner Ansicht anzugreifen und tätlich zu misshandeln. Der Mensch könnte uns doch höchstens leid tun, und wir könnten, falls er willig wäre, sich belehren zu lassen, den Versuch machen, ihn über seinen Irrtum aufzuklären; will er sich aber nicht belehren lassen, nun, so gehen wir unseren Weg in Frieden weiter und folgen auch fürderhin heiter und unerschüttert unserem Glauben an die Richtigkeit unserer Behauptung. —

II. Geisteszucht. Wenn die Forderungen der Moralität alle oder doch wenigstens zum guten Teile erfüllt sind, dann kommt als die nächste Stufe des fortschreitenden Pfades die Bemeisterung des Geistes. Man möge sich aber keinen Täuschungen hinsichtlich dieser Etappe auf dem Wege zum Frieden hingeben. Wenn die äusserliche Zucht, die Bemeisterung des Körpers schwierig ist, so ist die Zucht des Geistes noch hundertmal schwerer. Und dennoch: Es haben Menschen gelebt, und es leben auch heute noch Menschen, welche die Geisteszucht in erstaunlicher Weise durchgeführt haben und durchführen, — und was ein Mensch erreicht, das können andere ebenfalls erreichen.

Der erste Schritt in der Geisteszucht heisst »rechtes Ziel«; das bedeutet, dass derjenige, welcher seine Worte, Taten und seine Lebensweise von allen groben, unwürdigen Elementen geläutert hat, sich nunmehr in einer Lage befindet, die es ihm ermöglicht, mit ziemlicher Klarheit die Richtung zu erkennen, welche sein weiteres Fortschreiten zu nehmen hat.

Hat der Mensch einmal sein Ziel gesehen, so ist für ihn der nächste Schritt der, dass er jede mögliche Anstrengung macht, um das Ziel zu erreichen. Dies wird rechte Anstrengung genannt, und der Buddha hat unermüdlich, mit zahlreichen, fortgesetzten Erläuterungen und Gleichnissen versucht, seinen Jüngern die absolute Notwendigkeit des Eifers, Ernstes und der unaufhörlichen Anstrengung einzuprägen, falls ihnen daran gelegen sei, den ihnen ausgesetzten Preis zu erringen. Es ist kein müssiges, apathisches Leben, zu dem der Buddha seine Nachfolger ruft, sondern ein Leben äusserster, rührigster Aktivität; denn dem Buddhisten kann niemand helfen als er sich selbst.

Der Pfad muss von jedem selbst und mit eigenen Füssen betreten und gewandelt werden. Kein Mensch kann auch nur die kleinste Strecke dieses Weges von einem andern weiterbefördert werden oder einen anderen weiterbefördern. Der Buddha selbst ist für uns nur ein Lehrer, ein Erklärer des Pfades, und nichts anderes. Der Fortschritt in der Richtung des winkenden Endzieles hängt lediglich von den eigenen Anstrengungen des betreffenden Individuums ab, und sonst von weiter nichts. Diese Erklärung, dass Eifer und Anstrengung ein wesentlicher, ja ein ausserordentlich wesentlicher Zug der buddhistischen Erlösungsmethode sei, mag einigen, vielleicht vielen sogar befremdlich erscheinen, die in der landläufigen Ansicht des Abendlandes aufgewachsen sind, dass der Buddhismus eine Religion sei, deren giftiger, verderblicher Einfluss bei allen ihren Anhängern einen Zustand chronischer Apathie hervorrufe. Das gerade Gegenteil ist wahr: Im Buddhismus ist für den Trägen oder für den Liebhaber von Indolenz in irgend einer Form überhaupt kein Platz; und anders kann es ja auch tatsächlich in einer Religion nicht sein, welche den Menschen lehrt, sich hinsichtlich seiner Erlösung nur auf seine eigene individuelle Anstrengung zu verlassen, und welche jedwede Hilfe von einer äusseren Quelle abweist — ausgenommen die Hilfe, welche ein freundlicher guter Wille und Sympathie zu gewähren vermag. Der Preis ist nur für den Strebenden und für sonst niemand bestimmt.

Der dritte Schritt auf der Geisteszucht-Stufe des Pfades ist die „Aufmerksamkeit“ des Geistes: eine in mentaler Anstrengung wurzelnde Konzentration, unbekannt jenen, welche die vorhergehenden Stufen des Weges noch nicht betreten haben. Gereinigt und gemässigt durch strikte Beobachtung des Endzweckes und durch dauerndes inneres Zusammenraffen ist der Geist nunmehr ein reines Werkzeug geworden, das für jedwede Aufgabe, die ihm gestellt wird, geeignet und tauglich ist. Dies schliesst bei weitem mehr in sich, als die blosse Fähigkeit, die durch das rein physische Leben gegebenen Probleme zu lösen. Es ist ein geistiger Zustand, in welchem die fundamentalen Prinzipien des Lebens selbst ergriffen und verstanden werden. Wer diese Stufe des Pfades erklommen hat, wird fürderhin nicht mehr durch das wirre Spiel der Erscheinungen geblendet, welches das Dasein des gewöhnlichen Menschen ausmacht. Sein Schauen hat jene Festigkeit und Schärfe gewonnen, durch welche er im weiteren Verlauf befähigt sein wird, ungehindert bis zu den Ursachen hinter allen diesen Erscheinungen durchzudringen. Zorn oder Übelwollen wegen böser Behandlung, die der Betreffende seitens anderer erfährt, findet keine Stätte mehr in ihm. Universelles Erbarmen ist der für ihn einzig mögliche Standpunkt, den er allen lebenden Wesen gegenüber einnimmt. Jetzt lernt er zu lieben, denn er beginnt zu verstehen. Er ist dem grossen Frieden nahe gekommen.

Diese Eigenschaft des Geistes heisst »rechte Konzentration« oder »rechtes Gedenken« oder »rechte Sammlung«, und wenn diese Eigenschaft erworben ist, dann ist der Pilger vorbereitet, die dritte und letzte Etappe des Pfades zu beschreiten, — die Stufe der Weisheit. —

III. Weisheit. Wer könnte recht über Weisheit reden ausser denen, die selbst weise sind? Und doch kann ein Mensch, der für sich selbst den luftigen Berggipfel noch nicht erklommen, sondern nur an seinem Fusse stand und aufwärts blickte auf die gewaltige, sich türmende Bergmasse, imstande sein, denen, die von dem Berge überhaupt noch nichts gesehen haben, eine Beschreibung von ihm zu geben. Wenn der Leser dies festhält, wird er nicht unwillig sein über den

folgenden Versuch, die grösste Vollendung des Menschen zu skizzieren, — die Erwerbung jener so ausserordentlich feinen und seltenen Vortefflichkeit, welche Weisheit genannt wird.

Der volle Besitz dieser Eigenschaft schliesst in sich einen ruhigen, abgeklärten Geist, der heiter und unverwirrt bleibt unter allen denkbaren Bedingungen, die ihn treffen, der allezeit das genau passende und geeignete Wort oder Werk am rechten Ort und zur richtigen Zeit bereit hält. Ein solches vollkommenes Gleichgewicht, eine solche Bemeisterung jedweder Lage kann nur bei einem Geist vorausgesetzt werden, der zu einer vollen, durchdringenden Einsicht in die Natur der Welt und des Lebens gelangt ist, — bei einem Geist, der nicht den geringsten Schatten einer Verschiedenheit, sondern nur volle Übereinstimmung zwischen sich und den Dingen, wie sie wirklich sind, kennt. Denn was bewirkt irgend eine Störung des geistigen Gleichgewichts anderes, als den Drang auf seiten des Menschen, sich glauben zu machen, die Dinge seien nicht so, wie sie wirklich sind, sondern so, wie er sie in seiner Vorstellung gern haben möchte. Die Wiederherstellung des Gleichgewichtes, der Harmonie, der Gesundheit (und dies kann allein den Namen »Gesundheit« verdienen) kann sich nur einstellen mit einer klaren Betrachtung und rückhaltslosen Annahme der Tatsachen ohne irgend welche Beziehung zu persönlicher Neigung oder Abneigung.

Der Buddha hat als die drei grossen charakteristischen Eigenschaften alles Daseins **Vergänglichkeit, Verknüpftsein mit Leiden** und **Wesenlosigkeit** aufgestellt. Abgesehen von irgend einer Erscheinung, welche diese Eigenschaften deutlich zeigt, wurde die Welt mit allem, was in ihr ist, als ein in seinem Wesen tatsächlich hinschwindendes, leidvolles, trügerisches Etwas bezeichnet. Dies war das Ergebnis, zu dem er gelangte, — das Resultat seiner Anstrengung, die wahre Natur der Dinge zu ermitteln, und es ist sehr wichtig, daran zu erinnern, dass dies alles ist, was es ist: — das einfache Ergebnis einer lange fortgesetzten, mühseligen Anstrengung, zu einem richtigen Verständnis der Welt und des Lebens zu gelangen. Auf keinen Fall aber darf dieses Resultat so angesehen werden, wie es von einigen auch wirk-

lich aufgefasst worden ist, als sei dasselbe der Ausdruck einer Gemütsstimmung oder eines Gefühles, der Verzweiflung z. B. gewesen. Das Endergebnis, zu dem der Buddha gelangte, ist lediglich die einfache Feststellung einer Tatsache, — dies und nichts anderes. Die einzige Frage, die übrig bleibt, ist die: Entspricht diese These des Buddha der Wirklichkeit, den Tatsachen? Ist es faktisch der Fall, dass, abgesehen von augenblicklichen Phasen, die innere, wesentliche Natur der Welt Vergänglichkeit, Leiden, Wesenlosigkeit ist?

Über das Leiden der Welt wurde bereits in der ersten der vier heiligen Wahrheiten gesprochen; wir haben nunmehr nur noch die beiden anderen charakteristischen Merkmale: Vergänglichkeit und Wesenlosigkeit zu betrachten.

Vergänglichkeit und Wesenlosigkeit sind eigentlich dasselbe. Was vergänglich ist, ist wesenlos, und was wesenlos ist, ist vergänglich. Wozu denn diese Wiederholung und Teilung des einen Merkmals in zwei getrennte Ausdrücke? Einfach deshalb: Vergänglichkeit (Anicca) ist die Formel für die gleissnerische, ewig wechselnde, stromgleiche Natur des Daseins, soweit die äusseren Erscheinungen der Welt in Frage kommen. Wesenlosigkeit (Anattâ) andererseits bedeutet dasselbe, aber inbezug auf die inneren Phänomene des Menschen selbst. Diese Unterscheidung, diese Wiederholung derselben Behauptung unter zwei verschiedenen Formen war nicht deshalb notwendig, weil in Wirklichkeit etwa ein Unterschied zwischen äusseren und inneren Phänomenen bestünde (der Buddhismus erkennt keine solche Differenzierung an); diese Wiederholung war vielmehr deshalb nötig, weil die Menschen, seitdem sie denken, die Beute einer ungeheuren Täuschung geworden sind; — der grössten aller Täuschungen, die jemals den menschlichen Geist beherrscht haben; — der fundamentalen Täuschung, aus welcher als aus der grundlegenden Ursache alle anderen Irrtümer entsprungen sind. Gemeint ist hier der Glaube, dass des Menschen Dasein von der Existenz aller anderen Dinge in der Welt verschieden sei; der Glaube an ein dauerndes, beharrliches Prinzip, an

eine unvergängliche, wechsellose Substanz im Menschen, die verschieden genannt wird: Seele, Geist, Âtman.

Es braucht kaum noch bemerkt zu werden, dass gerade dieser Punkt der Lehre des Buddha der grösste Stein des Anstosses für westliche Geister ist, das hauptsächlichste Hindernis, welches sich der Ausbreitung des Buddhismus im Abendlande entgegenstellt. Im Abendlande bedeutet der Glaube an eine „Seele" für die grosse Mehrzahl der Menschen die Grundbedingung für alle Wege einer rechten Lebensführung. Mit der Beseitigung dieses Glaubens scheinen vielen die Fundamente aller Moral dahin zu sein, scheint Wirrsal und geistige Finsternis hereinzubrechen. Und wenn dann ein Buddhist, wie es in der Natur der Sache liegt, darauf hinweist, dass „seelen-lose" buddhistische Länder absolut nicht weniger moralisch sind, als christliche Länder, in denen der Seelenglaube triumphiert, dann werden die betreffenden Leute nicht etwa anderer Ansicht, sondern werden sie vollends kopflos und verwirrt.

Diese Verwirrung könnte vielleicht beseitigt werden, wenn ein klares Verständnis über das Wort „Seele" erzielt werden könnte. Wenn man z. B. unter „Seele" eine metaphysische Wesenheit irgend welcher Art versteht, welche abgesondert und getrennt sei von einer ähnlich konstituierten Wesenheit, die man als irgend einem anderen Menschen innewohnend sich denkt, — dann ist der Buddhismus unwiderruflich eine seelen-lose Religion; denn er kann durchaus nicht zugeben, dass eine derartige ewige Wesenheit in irgend einem Menschen existiert. Der Buddhismus betont ohne Zögern, dass die Elemente, die ein menschliches Wesen aufbauen, ebenso dem Gesetz des Wechsels und der Vergänglichkeit unterworfen sind, wie die Elemente, die irgend ein anders gestaltetes Wesen oder Ding bilden.

Und der Buddhismus will mit dieser seiner Behauptung mehr etwas Positives als etwas Negatives zum Ausdruck bringen. Mag immerhin der Anhänger des Seelen-Glaubens an diesem Glauben festhalten; nur muss er — das ist die Lehre des Buddha — nicht wähnen, dass eine solche „Seele" irgendwie ewiger sei als eine andere ähnliche „Seele", die

man etwa Felsen, Bäumen oder Tieren zuschreibt; denn alles Dasein, alle Existenz ohne irgendwelche Ausnahme ist vergänglich, mit Leid verknüpft und entbehrt einer wechsellosen, ewig verharrenden grundlegenden Substanz.

Darauf läuft, in der Tat, alles hinaus bei der Frage nach der „Seele" im Menschen: Ist das Universum ein einziges, ungeteiltes Etwas, oder durchklafft es ein tiefer, verhängnisvoller Riss, auf dessen einer Seite der Mensch, auf dessen anderer Seite alle anderen Arten von Leben (exklusive Mensch) sich befinden? Der Standpunkt des Buddha in dieser Beziehung ist folgender: Das Universum ist, wie sein Name auch sagt, eine Einheit ohne jenen verhängnisvollen Riss, und alles, was existiert, von den Atomen an bis zu den höchsten organisierten Wesen, muss früher oder später dem Gesetz der Vergänglichkeit und Wesenlosigkeit *(Anicca* und *Anattâ)* seinen Tribut zahlen. Aber dies ist nicht eine blosse Behauptung, sondern, wie bereits gesagt wurde, die Feststellung der Wahrheit, welche als das Ergebnis einer langen, harten Anstrengung gefunden wurde; und diese Wahrheit, wenn ruhig und vorurteilslos betrachtet, bleibt unantastbar.

Immerhin ist es möglich, dass manche von denen, die vor dieser sie hart und unsympatisch anmutenden Leugnung eines unsterblichen Seelenwesens im Menschen zurückschrecken, dabei weniger an die ewige „Seele" denken, sondern offenbar nur durch die scheinbare Leugnung dessen sich abgestossen fühlen, was sie für den höheren, heiligeren Teil des Menschen halten. Für sie handelt es sich bei der ganzen Frage nicht sowohl um das Dasein einer unsterblichen „Seele", als um die Existenz eines Motivs zum rechten Leben. Und wenn diese Leute unter dem Begriff „Seele" nur das Symbol für jene höheren Hoffnungen und aufwärts führenden Anstrengungen verstehen, welche die erhabensten Eigenschaften des Menschen sind, — dann, wahrlich, ist in diesem Sinne der Buddhismus kein Seelenleugner. Wie könnte er dieses auch sein? Ist nicht der gesamte Inhalt der ersten Stufe des Pfades einfach die immer vollkommener werdende Entwicklung eben dieser höheren Tugenden: Liebe, Mitleid, Geduld, Freundlichkeit und Selbstverleugnung?

Selbstverleugnung! Hier haben wir das Wort, welches wir suchten; denn Selbstverleugnung, Selbstlosigkeit ist recht eigentlich Krone und Vollendung aller Tugend. Und was ist denn **Selbstverleugnung** anderes, als ein Begriff auf dem Gebiete der Moralität, welcher, wenn auf das Gebiet intellektueller Erkenntnis übertragen, **Anattâ** genannt wird? Was sonst?! Die meisten Menschen, nein, alle Menschen mit normalem Geist und Gefühl leihen zweifellos ihre Bewunderung der Aufopferung des Selbstes auf dem Gebiete der Ethik. Ihre tiefste, herzlichste Bewunderung wird wach angesichts grosser Taten des Heroismus und der Selbstverleugnung; und je grösser das Selbstopfer ist, um so grössere Bewunderung zollen ihm die Menschen, auch dann, wenn sie selbst dieses Prinzip bei weitem nicht so zu realisieren vermögen, wie der Held, der ihnen Hochachtung abnötigt. Wenige, wenn überhaupt jemanden, wird man finden, die geneigt wären, diesem Prinzip ihre Hochachtung vorzuenthalten, geschweige denn einen gerade entgegengesetzten Grundsatz als Norm für die Moralität aufzustellen. Und doch, — wenn es sich darum handelt diese selbe Selbstverneinung in der Form eines intellektuellen Satzes (Anattâ) vorzutragen und zur Annahme zu empfehlen, dann schrecken viele vor diesem Satze in seiner auf das Dasein sich beziehenden Formulierung bestürzt zurück, ja, einige betrachten ihn sogar mit Gefühlen, die von Abscheu und Schauder nicht weit entfernt sind.

Diese auffallende Inkonsequenz kann durch nichts anderes erklärt werden, als dass bei der Mehrzahl der Menschen der intellektuelle Standpunkt mit den Prinzipien der Moral noch nicht in vollen Einklang gebracht ist. Hier existiert tatsächlich ein Zwiespalt, dessen Überbrückung der Buddhismus sich angelegen sein lassen muss.

Jeder Mensch erkennt — ja er muss dies notwendigerweise tun — die Vergänglichkeit und Wesenlosigkeit aller Dinge ausserhalb seiner selbst an; die Lehren der Wissenschaft von den fernen Tagen Demokrits an bis zu den Zeiten der Gegenwart sind nichts weiter, als eine lange Reihe der verschiedensten Variationen über dieses Thema. Die Weige-

rung, zuzugeben, dass alles innerhalb nicht weniger wie ausserhalb des Menschen vergänglich und illusorisch sei, hat ihren Grund einzig in dem gewaltigen Einfluss, welchen jener furchtbare Irrtum, von dem wir oben sprachen, auf das menschliche Gemüt besitzt, jener Irrtum, der in einer alten Abhandlung nicht unrichtig als *»die grosse Täuschung«* bezeichnet worden ist; denn aus ihm, als einer verhängnisvollen Wurzel, entsprangen und entspringen alle die grossen Leiden, mit denen die Welt behaftet ist. Die Lehre vom *Anattâ* (Nicht-Selbst, Nicht-Seele, Wesenlosigkeit), wie sie von dem Buddha verkündet wurde, ist einfach ein Versuch, diese Täuschung zu zerstreuen, diese tief im Menschengeist wurzelnde Tendenz, eine Trennungsmauer zu errichten, wo in Wirklichkeit keine existiert: zwischen dem Menschen einerseits und anderen Klassen organisierten Lebens andererseits. Die Anattâ-Lehre ist die unbedingte Bejahung der Einheit alles Daseins auch in der Beziehung, wo die grosse Mehrzahl der Menschen so hartnäckig gewillt ist, eine Trennung und einen Unterschied zu machen.

Ich glaube, es ist unnötig, noch irgend etwas zur Stützung der Anicca-Lehre, der Lehre vom Fluss und der Vergänglichkeit aller phänomenalen Dinge, vorzubringen; aber der Leser wird mir vielleicht gestatten, hier eine der jüngsten Äusserungen der modernen Wissenschaft über dieses Thema zu zitieren.

„Wir glauben, wir müssen heute glauben, dass jedes Ding im Universum der Welten und Sterne aus Atomen in Quantitäten x, y oder z zusammengesetzt ist. Männer und Frauen, Insekten und Elephanten, die roten Streifen des Jupiter und die Ringe des Saturn, — sie alle bestehen aus ewig wechselnden, ewig sich verändernden Schwärmen von Atomen.

„Jeder mechanische Vorgang, der sich in der Luft, Erde, im Wasser oder Feuer abspielt, jede verbrecherische Tat, jedes Werk der Liebe und des Mitleids, — was ist es, bitte, anderes, als die Beziehung eines Atom-Schwarmes zu einem anderen? Da ist z. B. ein beweglicher, schimmernder Atomkomplex; man nennt ihn »Soldat«, und siehe, tausend Meilen in der Ferne, auf den Gefilden Südafrikas, zerfällt dieser

Komplex, — wird zu Grunde gerichtet durch einen anderen kleinen Atomschwarm, — man nennt ihn »Blei«. Was für ein wilder bunter Tanz ist das, dieser Reigen der Atome! Lernet daraus die Vergänglichkeit und den Wechsel alles Entstandenen! Dieselben Atome vielleicht, vielleicht auch andere, kommen auf's neue zusammen schwingend, sich ballend, furchend und zu Gruppen vereinend, — und das Ergebnis ist nach den jeweiligen Bedingungen ein Weib, eine Blume, ein gefiederter Sänger, ein Wurm. Aber morgen schon endet der Tanz wieder, und die Atome zerstreuen sich in weite Fernen; einige von ihnen sind in den Fieberkeimen, die dem Tanz ein Ziel setzen; — andere gehen über zu dem grünen Rasen auf dem Grabeshügel; — wieder andere werden vom Wind verweht über den Ozean zu den Bewohnern der anderen Hemisphäre. Siehe, die Vergänglichkeit und der Strom der Dinge: aus einem wird das andere geboren; ohne Tod kein Leben, ohne Leben kein Tod.

‚Wie Schnee, der auf der Wüste ödem Sand
Ein kurzes Stündlein glänzt und dann vergeht', —
und der ewige, stets wechselnde Reigen nimmt seinen Fortgang." —[1])

Dies ist eine treffliche, schöne Schilderung und steht in vollkommenem Einklang mit der grandiosen Entdeckung jenes erleuchteten Meisters, der vor langer, langer Zeit unter dem Bodhi-Baum bei Benares die Vergänglichkeit, Leidensfülle und Wesenlosigkeit alles Daseins, des hohen wie des niedrigen, des grossen wie des kleinen, schaute. Und die Erkenntnis dieser Wahrheit über die Dinge, — diese Erkenntnis nicht als eine blosse intellektuelle Ansicht, sondern als eine vollständige, durch nichts zu erschütternde Gewissheit, welche unser ganzes inneres Wesen ergreift, — bedeutet die Erlangung von Weisheit, — bedeutet die erste Stufe, oder vielmehr die weise Ruhe und innere Stille selbst, von welcher jene keine Ahnung haben, die ihr Gemüt dieser Wahrheit verschliessen; denn in der rechten Einsicht in die Natur alles Daseins liegt allein die sichere und gewisse Zuflucht

---

[1]) Professor R. K. Duncan's »*The New Knowledge*«.

aus dem Fieber und Brausen eines Lebens, das die Täuschung noch umklammert hält. Und jenseits dieses seligen Zustandes eines ruhevollen Geistes liegen vier tiefe Versenkungen in das Wesen der Wahrheit selbst, und ihre beste Beschreibung ist — Schweigen. Wer von diesen Zuständen spricht, kennt sie nicht, und wer sie kennt, spricht nicht von ihnen. Hier ist Nibbâna erreicht, das letzte Ziel alles Werdens. —

Nibbâna (Nirvâna).

Über Nibbâna ist auf dem Wege exakter Beschreibung und Unterweisung wenig zu sagen. Nibbâna ist in seinem Wesen ein Etwas, das verwirklicht werden, aber über das man nicht viel sprechen sollte. Wenn man den Versuch machen wollte, es im Einzelnen zu beschreiben, dann könnten überhaupt nur negative Ausdrücke angewandt werden; Nibbâna ist nicht dies und nicht das; es ist nicht etwas, das mit Namen genannt oder dem auch nur in Worten irgend eine Form zugeschrieben werden könnte; denn es ist eben dasjenige, was ausserhalb aller Namen, Formen und Begriffe liegt. So ist wohl Nibbâna das Nichts? Ganz gewiss ist es nicht das Nichts.

Nibbâna ist zweifellos nicht etwas, aber ebenso ist es bestimmt nicht das Nichts; denn es ist für den Buddhisten alles das, was für den Christen der Himmel ist, und noch weit mehr als dies. Denn auch der Buddhist hat einen Himmel, — viele Himmel sogar, — aber jenseits derselben und sie alle an Fülle von Frieden und Seligkeit weit übertreffend liegt Nibbâna, das Unbeschriebene und Unbeschreibliche. Wie oder was es sei, kann durch menschliche Gedanken oder Worte nicht ausgedrückt werden. Alles, was über Nibbâna ausgesagt werden kann, ist, **dass es ist,** und dass es in dem menschlichen Bewusstsein, welches sich ihm irgendwie nähert, das Gefühl höchster Glückseligkeit wachruft, einer Glückseligkeit, die im Vergleich zu den wechselnden, fieberhaften Erregungen, welche die Menschen Freude nennen, hell strahlt wie die glanzvolle Mittagssonne gegenüber dem Flackern einer winzigen Kerze.

Wer in grosser Neugierde nach der Natur Nibbânas

fragen möchte, dessen Neugierde wird in den buddhistischen Schriften wenig Nahrung finden. Von Nibbâna heisst es mit Recht, dass es eitel und nutzlos sei, danach zu fragen und darauf zu antworten.

Es ist, wie wenn Pilger auf der Wanderung nach einer weit entfernten Stadt auf ihrem Wege Halt machen, um mit einander über die Zahl der Strassen in jener Stadt, über das Aussehen und die Bauart der dortigen Häuser oder über ähnliche Einzelheiten zu diskutieren. Es würde für jene Pilger ja allerdings von grossem Interesse sein, über diese Punkte eine klare Kenntnis zu haben; aber das, was für sie augenblicklich unbedingt notwendig wäre, ist nicht die Erlangung einer solchen Information, sondern die stetige, zielbewusste Fortsetzung ihrer Wanderung der Stadt entgegen. Einst wird das Ziel erreicht und alles das erkennbar und erkannt sein, worüber man jetzt höchstens Vermutungen aufzustellen vermag.

Ganz ähnlich so sind alle Fragen nach der eigentlichen Natur Nibbânas reine Zeitvergeudung, solange das Ziel noch nicht erreicht ist; und wenn es erreicht ist, sind die Fragen eitel. So offenbart sich uns hier der Buddhismus wieder als eine eminent praktische Religion, als eine Religion, welche einfach solange unverstanden bleibt, als man in ihr nicht die Verkündigung einer zu vollführenden Tat, sondern eine Idee erblickt, über die man seltsame Spekulationen anstellen kann. Wer in seinem Geist von unserer Religion etwas anderes erwartet hat, dem kann möglicherweise diese Stellung des Buddhismus zu dem grossen Undefinierbaren eine arge Enttäuschung bereiten; wenn er aber über diesen Punkt genügend lange und ruhig nachdenkt, wird seine Enttäuschung allmählich einer hohen Würdigung des gesunden Menschenverstandes, der im Buddhismus liegt, Platz machen. Das ist wenigstens die Erfahrung, die andere gemacht haben. —

Gott.

Manchem Leser, der dieser kleinen Arbeit über die buddhistische Lehre bis hierher gefolgt ist, wird etwas aufgefallen sein, das ihm vielleicht ein schwerer Mangel in einer Ab-

handlung zu sein scheint, die sich die Darlegung einer Religion zur Aufgabe gestellt hat: er wird bisher irgend eine Anspielung auf »Gott« vermisst haben. Aber die Erklärung für diese vermutliche Unterlassung ist sehr leicht gegeben. Der Buddhismus ist eine Religion ohne Gott, das will sagen, eine atheistische Religion in der alten und richtigen Bedeutung dieses Wortes. Gott, wie er eben in den anderen Religionen vorgestellt wird, ist im Buddhismus ausgeschaltet, und an seine Stelle ist die Idee des unverbrüchlichen Gesetzes getreten, — das Gesetz der unaufhörlichen Verkettung von Ursache und Wirkung im gesamten Kosmos (Karman). Der Buddhismus sieht tatsächlich in einem Universum nichts als einen unendlichen Strom, in welchem Götter und Menschen auftauchen, getragen werden und versinken. Richtiger gesprochen ist das, was wir Menschen und Götter zu nennen gewohnt sind, selbst der Strom oder wenigstens Teile des Stromes, lediglich Namen, die wir einzelnen augenblicklichen Regungen desselben beilegen. So könnten wir in einem gewissen Sinne sagen, das Gesetz von Ursache und Wirkung sei das reale höchste Wesen, da alle Dinge ihm unterworfen sind. Kein „Gott", wie mächtig auch immer, tut je etwas anderes oder kann etwas anderes tun, als das Gesetz zu tun erlaubt; denn dieses Gesetz ist in einem Kosmos dasjenige, was mächtiger ist als irgend ein „Gott". Götter und Menschen sind in gleicher Weise seine Diener.

Hierfür liefert die Stellung des Buddhismus zur Moralität ein treffliches Beispiel. Die fünf Lebensregeln des Buddhismus z. B.[1]), wie sie von dem Buddha aufgestellt wurden, sind in keinem Sinne als der herrische Befehl eines höchsten, unsichtbaren Potentaten zu verstehen, dessen allmächtige Hand den unterwürfigen Menschen Lohn oder Strafe zuerteilt, je nachdem sie seinen Geboten gehorcht haben oder nicht.

Die Lebensregeln sind nichts, als die freundlichen Ermahnungen eines Kundigen an seine Mitmenschen, die viel-

---

[1]) Kein Leben zerstören, keinem unziemlichen Geschlechtsverkehr fröhnen, nichts Unerlaubtes nehmen, nicht lügen oder betrügen, keine berauschenden Getränke geniessen.

leicht noch nicht so deutlich wie er, sehen, dass die und die Handlungen nach dem unvermeidlichen Lauf der Dinge die und die Wirkungen nach sich ziehen. Da gibt es keinerlei Einschüchterung. „Tue, was dir beliebt," sagt der Buddhismus, „aber du hast die Folgen deines Tuns selbst zu tragen, und es ist absolut niemand da, der dich von diesen Folgen befreien könnte." Die anderen Religionen gleichen in ihrer Stellung zur Moralität einer Mutter, die zu ihrem Kinde sagt: „Du darfst nicht nahe ans Feuer gehen, sonst kommt der schwarze Mann und holt dich."

Der Buddhismus begnügt sich mit der einfachen Feststellung: „Wenn du deine Hand ins Feuer hältst, wirst du sie verbrennen. Es ist die Natur des Feuers, dass es brennt." Die erstere Art des Einschärfens von Moralität ist nun insofern gegenüber der letzteren weit minderwertiger, als sie unvermeidlich die Idee suggeriert, dass ein Mensch, sofern er nur ein Mittel finden kann, um den „schwarzen Mann" zu besänftigen, für unbestimmte Zeit fortfahren kann, die Gebote zu brechen, ohne dass irgendwelche hartnäckigen Folgen als das Resultat eines solchen Lebenswandels zu befürchten sind.

Indessen leugnet der Buddhismus den Glauben an Gott oder Götter nicht ausdrücklich; er betont nur, dass ein solcher Glaube resp. Unglaube von absolut gar keiner Bedeutung für den vorliegenden Gegenstand sei; denn mag nun ein Gott leben, oder mögen viele Götter existieren oder mag es überhaupt keinen Gott geben, gleichviel: Es bleibt auf alle Fälle wahr und eine unbestreitbare Tatsache, dass wir Menschen in einer Welt existieren, wo Vergänglichkeit, Leidensfülle und Wesenlosigkeit uns auf Schritt und Tritt begegnen und bedrängen; und von diesen Übeln loszukommen ist folglich das eine höchste, erstrebenswerte Ziel. Und da macht es sehr wenig aus, ob du an das Dasein eines Gottes oder an die Existenz von zehntausend Göttern glaubst, — solange wenigstens ein solcher Götterglaube dich nicht veranlasst, in deinen eigenen, auf die Erlösung gerichteten Anstrengungen zu erschlaffen. Ebensowenig macht es etwas

aus, wenn du an keinen Gott glaubst, vorausgesetzt, dass du eifrig den Pfad zur Freiheit weiter verfolgst. In diesem Sinne also ist der Buddhismus eine atheistische Religion und steht im Gegensatz zu allen anderen Religionen, weil seine eigentliche Lehre getrennt und abseits steht vom Gottesglauben sowohl wie von der Gottesleugnung. Nicht feindselig, sondern indifferent steht der Buddhismus allen theistischen Anschauungen gegenüber. In welcher Weise der Buddha selbst über den Gottesglauben, wie er ihm zu seiner Zeit entgegentrat, geurteilt hat, erhellt zur Genüge aus dem folgenden schönen, etwas gekürzten Passus des *Kevatta-Sutta* des *Dîgha-Nikâya.*

„Einstmals erhob sich in einem Mönch folgende Reflexion: ‚Wo tritt wohl die restlose, totale Vernichtung der vier Elemente[1]) ein?'

„Da begab sich jener Mönch dorthin, wo die Götter des Gefolges der »vier grossen Könige« waren und sprach zu ihnen: ‚Wo tritt wohl, ihr Freunde, die restlose, totale Vernichtung der vier Elemente ein?' Da erwiderten die Götter des Gefolges der »vier grossen Könige« jenem Mönch also: ‚Wir, o Mönch, wissen allerdings nicht, wo die restlose, totale Vernichtung der vier Elemente eintritt. Aber da sind die »vier grossen Könige«, die mächtiger und erhabener sind als wir; diese werden wissen, wo die restlose, totale Vernichtung der vier Elemente eintritt.'

(Der Mönch besucht nun der Reihe nach die verschiedenen Himmel, indem er stets dieselbe Frage stellt und jedesmal an die nächst höhere Rangstufe von Göttern verwiesen wird. Endlich gelangt er zu den Göttern aus dem Gefolge Brahmâs, welche ihm auf seine Frage also antworten:)

„‚Wir, o Mönch, wissen allerdings nicht, wo die restlose, totale Vernichtung der vier Elemente eintritt. Aber da ist Brahmâ, der Grosse Brahmâ, der Höchste, der Unbesiegte, der Allsehende, der Gebieter, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer der Vollkommenste, der Lenker, der Richter, der Vater von allem, was da war, ist und sein wird; dieser ist mächtiger

---

[1]) Über die vier »Elemente« oder »Hauptmaterien« vgl. **Nyânatiloka**, *Das Wort des Buddha*, S. 7, Anm. 5.

und erhabener als wir und wird wissen, wo die restlose, totale Vernichtung der vier Elemente eintritt.‘

„‚Aber wo, ihr Freunde, ist Brahmâ augenblicklich?‘

„‚Wir, o Mönch, wissen nicht, wo Brahmâ ist, noch nach welcher Richtung hin oder wo überhaupt er weilt; aber wo immer Anzeichen sich bemerkbar machen und heller Lichtglanz erscheint, da wird auch Brahmâ erscheinen.‘

„Nicht lange darauf erschien Brahmâ. Da trat jener Mönch zu Brahmâ und sprach zu ihm: ‚Wo tritt wohl, Freund, die restlose, totale Vernichtung der vier Elemente ein?‘

„Darauf erwiderte der Grosse Brahmâ jenem Mönche also: ‚Ich, o Mönch, bin Brahmâ, der Grosse Brahmâ, der Höchste, der Unbesiegte, der Allsehende, der Gebieter, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Vollkommenste, der Lenker, der Richter, der Vater von allem, was da war, ist und sein wird.‘

„Darauf sprach jener Mönch zu Brahmâ folgendermassen: ‚Ich frage dich ja nicht danach, Freund, ob du Brahmâ bist, der Grosse Brahmâ, der Höchste, der Unbesiegte, der Allsehende, der Gebieter, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Vollkommenste, der Lenker, der Richter, der Vater von allem, was da war, ist und sein wird, — sondern das, wahrlich, frage ich dich: Wo tritt wohl die restlose, totale Vernichtung der vier Elemente ein?‘

(Brahmâ erwidert abermals: ‚Ich bin Brahmâ, der Grosse Brahmâ‘ usw., worauf der Mönch von neuem seine Frage wiederholt und deutlich zu verstehen gibt, dass ihm an der Erkenntnis der Attribute des höchsten Gottes ganz und gar nichts gelegen sei.)

„Darauf nahm der Grosse Brahmâ jenen Mönch am Arm, führte ihn abseits und sprach zu ihm: ‚Diese Götter meines Gefolges, o Mönch, denken bei sich: „Brahmâ sieht alle Dinge, Brahmâ weiss alle Dinge, Brahmâ hat alle Dinge durchdrungen.“ Deshalb antwortete ich in ihrer Gegenwart nicht auf deine Frage. Ich, o Mönch, weiss allerdings nicht, wo die restlose, totale Vernichtung der vier Elemente eintritt. Es war verkehrt von dir, o Mönch, dass du dich mit deiner Frage nicht an den Erhabenen gewandt, sondern anderswo

die Antwort gesucht hast. Kehre zurück, o Mönch, gehe zu dem Erhabenen und lege ihm deine Frage vor.'" —[1])

Ein Gleichnis als Schlusswort.

Es waren einst Menschen, die lebten in einem Gefängnis, wo grosse Dunkelheit herrschte, und die Menschen hatten eine Binde über ihren Augen und konnten infolgedessen nicht sehen, dass sie in Dunkelheit und in einem Gefängnis waren; und sie verbrachten drinnen ihre Zeit auf mancherlei verschiedene Weise.

Einige von ihnen sassen unten auf dem Boden des Gefängnisses und spielten alle Tage mit Tand, wie Kinder. Einige wieder tasteten die Wände des Gefängnisses ringsum ab und stellten verschiedene interessante Ansichten auf über das Aussehen und die Grösse der Mauern usw. und fanden ein grosses Vergnügen daran, ihre Ansichten gleichgesinnten Menschen vorzutragen. Andere Gefangene wiederum hatten erfahren, dass auch noch ein oberes Stockwerk im Gefängnis, in dem sie weilten, vorhanden war, und diese dachten mit grossem Scharfsinn einen sehr geheimnisvollen Weg aus, um sich mit den Insassen des oberen Stockwerkes zu unterreden; denn sie wähnten, dass die letzteren ihnen helfen könnten zu entrinnen. Und die so dachten, waren sehr ernste Menschen. Noch mit manchen anderen Dingen beschäftigten sich die Gefangenen, mit Dingen, die hier alle aufzuzählen zu weit führen würde.

Von Zeit zu Zeit kam ein Besucher in das Gefängnis, welcher zu den Gefangenen sagte: Meine Freunde, was tut ihr hier die ganze Zeit, indem ihr mit Tand spielt und euch mit anderen eitlen und unnützen Dingen beschäftigt? Warum macht ihr nicht selbst den Versuch, den Ausweg aus dem Gefängnis zu finden?

Und einigen Gefangenen, welche willens waren seinem Rat zu folgen, half er die Augen von der Binde zu befreien, so

---

[1]) Wer dieses durch feine Ironie und köstlichen Humor sich auszeichnende Sutta ganz lesen will, findet dasselbe in K. E. Neumanns *Buddhistischer Anthologie: Kevatta-Sutta* (S. 92 ff.)

dass sie im Dunkeln ein wenig sehen konnten. Und sie fanden den Ausweg und erreichten so die reine Himmelsluft und ihre Freiheit.

* * *

Das Gefängnis ist die Welt, und die Gefangenen sind die Menschen in dieser Welt.

Die grosse Dunkelheit des Gefängnisses ist das Nichtwissen, und die Binde über den Augen der Gefangenen ist Selbstheit.

Die, welche ihre Zeit durch Spielen mit Tand verbringen, sind die Sklaven sinnlicher Vergnügungen.

Die Darbieter interessanter Ansichten sind metaphysische Spekulanten.

Die, welche mit den Gefangenen im oberen Stockwerke Unterredungen pflegen, sind die Gottgläubigen und Gottesverehrer.

Der Besucher ist ein Buddha.

Der Ausweg aus dem Gefängnis ist der heilige achtfache Pfad, und die Freiheit in der reinen Himmelsluft ist Nibbâna. —

Wandlung.

Von G. Schulemann.

Aus des Lebens Gange,
aus des Lebens Leid,
aus der Sehnsucht Drange,
der Vergänglichkeit
hab' ich eine Insel voller Ruh' gefunden,
eine frische Quelle, kühlend meine Wunden,

Nur Enttäuschung brachte
mir die Hoffnung mein,
kaum der Frühling lachte
kehrt der Herbst schon ein.
Ich begehrt' vergeblich Reichtum, Freuden, Ehren,
bis den Frieden gaben mir des Buddha Lehren.

Seit ich sie erkannte,
schlief die Sehnsucht ein,
aus dem Herzen brannte
Sünde ich und Pein.
Die Erkenntnis lehrte mich die Welt verstehen,
durch der Tugend Pflege Leiden zu entgehen.

Darum streb' ich eifrig
der Erlösung zu,
dass ich einst erreiche
Seligkeit und Ruh'. —

Paticcasamuppâdo

oder: Die Entstehung aus Ursachen.

Aus dem Abhisamaya-Samyuttam*) des Pâli-Kanons übersetzt und erläutert von Bhikkhu Nyânatiloka.

So hörte ich. Einst weilte der Erhabene im Jeta-Haine bei Sâvatthî im Kloster des Anâthapindiko. Dort wandte sich der Erhabene an die Mönche: „Brüder“ sprach er. „Herr“ versetzten da jene Mönche dem Erhabenen. Der Erhabene sprach: „Die Entstehung aus Ursachen (paticcasamuppâdo), ihr Brüder, will ich euch weisen. Darum höret und erwäget meine Worte wohl.“ „Ja, o Herr,“ erwiderten jene Mönche dem Erhabenen. Und der Erhabene sprach:

„Was also, ihr Brüder, ist die Entstehung aus Ursachen?

1. Auf Verblendung, ihr Brüder, beruht das (selbstbejahende) Wirken.

2. Das (selbstbejahende) Wirken (genauer: die dem Wirken verbundenen cetanâ oder Gedanken) ist die Ursache des (nach dem Tode im Mutterleib erscheinenden Wiedergeburts-) Bewusstseins.

3. Durch dieses Bewusstsein bedingt entstehen die subjektiv-objektiven Daseinsaspekte. („esse est percipi“).

4. Durch die subjektiv-objektiven Daseinsaspekte bedingt entstehen die sechs Gebiete.

5. Durch die sechs Gebiete bedingt entsteht der Kontakt.

6. Durch den Kontakt bedingt entsteht das Gefühl.[1])

7. Durch das Gefühl bedingt entsteht die Sucht.

8. Durch die Sucht bedingt entsteht der Hang am Dasein.

9. Durch den Hang am Dasein bedingt entsteht der Werdeprozess (Wirken und Wiedergeburt).

10. Der Werdeprozess (hier: Wirken, kammabhavo = kammam) verursacht die (Wieder-) Geburt.

---

*) Bei den Erläuterungen habe ich grösstenteils den alten Pâli-Kommentar Buddhaghoso's: ‚Sârattha-ppakâsinî‘ zu Rate gezogen.

[1]) Der gesamte in dem Mutterleibe sich vollziehende Wiedergeburtsprozess (uppatti-bhavo) nämlich die Entstehung des Bewusstseins, der subjektiv-objektiven Daseinsaspekte, der sechsfachen Sinnestätigkeit, des Kontaktes und des Gefühls bezeichnet man kurz mit dem zusammenfassenden Wort jâti oder Geburt.

11. Durch die Geburt bedingt sind Altern und Sterben, Kummer und Klage, körperliches Elend, Gram und Verzweiflung.

So also kommt es zur Entstehung dieser ganzen Leidensfülle.

Was ist nun, ihr Brüder, Altern und Sterben (jarâmara*n*a*m*)?

Der mannigfachen Wesen in dieser oder jener Daseins-Welt Altern und Verfall, ihr Grau- und Runzeligwerden, das Schwinden der Lebenskraft, das Schwachwerden der Sinne: das nennt man Altern. — Was ist nun, ihr Brüder, das Sterben? Der mannigfachen Wesen aus dieser oder jener Daseinswelt Abscheiden, Absterben, die Zersetzung, der Zerfall, das Todessterben, des Lebens Ende, das Schwinden der Daseinsaspekte (khandhâ)*), die Verwesung der Leiche: das nennt man Sterben. Jenes also ist Altern, dieses ist Sterben: das nennt man, ihr Brüder, Altern und Sterben.

Was ist nun, ihr Brüder, die Geburt (jâti)?

Der mannigfachen Wesen in dieser oder jener Daseinswelt Geburt, Empfängnis, Gebärung, die Wiedergeburt, das Erscheinen der Daseinsaspekte (khandhâ = nâma — rûpa*m*), die Entstehung der Gebiete (âyatanâ): das, ihr Brüder, nennt man die Geburt. (vergl. Anm. 1).

Was ist nun, ihr Brüder, der Werdeprozess (bhavo)?

Drei Arten des Werdeprozesses (Wirken und Wiedergeburt) gibt es, ihr Brüder: in sinnlicher Sphäre (kâmabhavo), in der Sphäre der reinen Formen (rûpa-bhavo), in der form-freien Sphäre (arûpa-bhavo). Das, ihr Brüder, nennt man den Werdeprozess*).

Was ist nun, ihr Brüder, der Hang am Dasein (upâdâna*m*)?

Vier Arten des Hanges am Dasein gibt es, ihr Brüder:

---

*) In populärer Sprache (vohâra-vasena) sagt man wohl, dass ein Mensch stirbt, im absoluten Sinne (paramattha-vasena) jedoch ist der Tod der Zerfall von 5 khandhâ oder Daseinsaspekten (d. i. des materiellen Körpers, des Gefühls, der Wahrnehmung, der Synthesen und des Bewusstseins), die nur irrtümlich als eine reale Wesenheit, ein Ich angesehen werden. Dem nun analog hat man alle Daseinszustände zu betrachten.

den Hang zur Sinnlichkeit, den Hang am Materialismus[4]), den Hang am Ritualismus, den Hang zur Ich-Illusion[5]). Das, ihr Brüder, nennt man den Hang am Dasein.

Was ist nun, ihr Brüder, die Sucht (ta*n*hâ)?

Sechs Arten der Sucht gibt es, ihr Brüder: die Lust an Formen, die Lust an Tönen, die Lust an Düften, die Lust an Säften, die Lust an Tastungen (des Leibes) und die Lust an Bildern der Vorstellung. Das, ihr Brüder, nennt man die Sucht[6]).

Was ist nun, ihr Brüder, das Gefühl (vedanâ)?

Sechsfaches Gefühl gibt es, ihr Brüder: das durch den Kontakt des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens

---

[3]) In der These: ‚Durch den Hang am Dasein bedingt entsteht der Werdeprozess', versteht man unter dem Werdeprozess (bhavo) einerseits das selbstbejahende Wirken (kamma-bhavo, Wirkensprozess = kamma*m*, Wirken), andererseits aber den durch dieses Wirken erzeugten Wiedergeburtsprozess, alias Geburt, als seine Frucht. Daher aber hat man in der These: ‚Auf dem Werdeprozess beruht die Geburt' unter dem Werdeprozess nur das die (Wieder-) Geburt erzeugende Wirken (kamma-bhavo) zu verstehen. Im Nâmarûpaparicchedo heisst es, dass uppatti-bhavo aus kamma-bhavo (Wiedergeburt aus Wirken) entsteht, geradeso wie der Keim aus dem Samen. Derselbe Vergleich wird auch in einem anderen Werke bezüglich des Verhältnisses von cetanâ zu patisandhi-viññâ*n*a*m* (den dem selbstbejahenden Wirken verbundenen Gedanken zu dem Wiedergeburtsbewusstsein) angewandt.

Hier muss übrigens bemerkt werden, dass jedes selbstbejahende Wirken die Anwesenheit von avijjâ, ta*n*hâ, upâdâna*m*, manosañcetanâ und kamma-bhavo voraussetzt.

Auf die Frage nun, woher wir denn eigentlich wissen, dass selbstbejahendes Wirken die Ursache der Wiedergeburt ist, gibt Visuddhi-Maggo ungefähr folgende Antwort: „Bei Menschen, auf welche dieselben äusseren Einflüsse einwirken, treten dennoch Unterschiede hinsichtlich des Charakters, wie edles oder gemeines Wesen, deutlich zu Tage. Trotzdem z. B. Same, Blut, Ernährung etc. der Eltern dieselben sind, so sind dennoch unter den Kindern diese Unterschiede zu bemerken, und das sogar bei Zwillingen. Dieselben müssen einen Grund, eine Ursache haben. Da nun aber eine äussere Einwirkung, die derartige Unterschiede des Charakters hervorzurufen vermöchte, schlechterdings nicht anzutreffen ist, müssen dieselben in vorgeburtlichem kamma*m* oder Wirken ihre Ursache haben."

[4]) Di*tth*i hier gleich micchâdi*tth*i (s. Sârattha-ppakâsinî) ist die auf materialistischer Weltanschauung beruhende Leugnung einer moralischen Weltordnung.

[5]) Attavâdo, oder der Glaube an eine unvergängliche Wesenheit ist eine zusammenfassende Bezeichnung für die 20 Arten der Ich-Illusion (sakkâyadi*tth*i). Für eine Aufzählung desselben siehe Majjhima-Nikâyo 44.

oder Denkens erzeugte Gefühl. Das, ihr Brüder, nennt man das Gefühl [7]).

Was ist nun, ihr Brüder, der Kontakt (phasso)?

Sechsfachen Kontakt gibt es, ihr Brüder: den Kontakt des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens und Denkens. Das, ihr Brüder, nennt man den Kontakt.

Was sind nun, ihr Brüder, die sechs Gebiete (sa*l*âyatana*m*)?

Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Leib und Denken: diese, ihr Brüder, nennt man die sechs Gebiete.

Was sind nun, ihr Brüder, die subjektiv-objektiven Daseinsaspekte (nâma—rûpa*m*)?

Gefühl, Wahrnehmung, Denken (cetanâ), Kontakt, Aufmerksamkeit bezeichnet man als die subjektiven Daseinsaspekte (nâma*m*). Die vier Hauptmaterien (d. i. festes, flüssiges, warmes und bewegliches Element) und die auf denselben beruhenden Körper-Eigentümlichkeiten: diese bezeichnet man als den objektiven Daseinsaspekt (rûpa*m*). Jene sind also die subjektiven Daseinsaspekte, dieses ist der objektive: das, ihr Brüder, nennt man die subjektiv-objektiven Daseinsaspekte [8]).

Was ist nun, ihr Brüder, das Bewusstsein (viññâ*nam*)?

Sechs Arten des Bewusstseins gibt es, ihr Brüder: Sehbewusstsein, Hörbewusstsein, Riechbewusstsein, Schmeckbewusstsein, Tastbewusstsein und Denkbewusstsein. Das, ihr Brüder, nennt man das Bewusstsein [9]).

---

[6]) Ta*n*hâ mag einen dreifach verschiedenen Charakter tragen: mit Sinnlichkeit verbunden tritt ta*n*hâ als kâma-ta*n*hâ auf, mit sassata- oder bhava-di*tt*hi, d. i. der Illusion eines absoluten, ewigen Seins, verbunden als bhava-ta*n*hâ (Sucht nach individuellem Dasein), mit uccheda- oder vibhava-di*tt*hi (materialistische Ansichten) verbunden als vibhava-ta*n*hâ (materielle Sucht). —

Die These: ‚Durch die Sucht bedingt entsteht der Hang am Dasein' mag sich vielleicht folgendermassen erklären lassen: Aus kâma-ta*n*hâ entsteht der Hang zur Sinnlichkeit, aus bhava-ta*n*hâ der Hang zur Ich-Illusion und der Hang am Ritualismus, aus vibhava-ta*n*hâ der Hang am Materialismus.

[7]) Das Gefühl (Empfindung) mag sein: angenehm, unangenehm oder indifferent.

[8]) Gefühl und Wahrnehmung bezeichnen den zweiten und dritten Daseinsaspekt; Denken (cetanâ), Kontakt und Aufmerksamkeit gehören dem sa*n*khâra-kkhandho (Synthesen) an.

Was ist nun, ihr Brüder, das (selbstbejahende) Wirken (sankhârâ, hier = cetanâ)?

Dreifaches (selbstbejahendes) Wirken gibt es, ihr Brüder: das körperliche Wirken, das sprachliche Wirken, das innere Wirken. Das, ihr Brüder, nennt man das Wirken [10]).

Was ist nun, ihr Brüder, die Verblendung (avijjâ)?

Die Nichterkenntnis des Leidens, die Nichterkenntnis der Leidensentstehung, die Nichterkenntnis der Leidensvernichtung, die Nichterkenntnis des zur Leidensvernichtung führenden Pfades: das, ihr Brüder, nennt man die Verblendung [11]).

Also, ihr Brüder: Auf Verblendung beruht das (selbstbejahende) Wirken.

Das (selbstbejahende) Wirken (genauer: die dem Wirken verbundenen cetanâ oder Gedanken) ist die Ursache des (nach dem Tode im Mutterleib erscheinenden (Wiedergeburts-) Bewusstseins.

Durch dieses Bewusstsein bedingt entstehen die subjektiv-objektiven Daseinsaspekte.

Durch die subjektiv-objektiven Daseinsaspekte bedingt entstehen die sechs Gebiete.

---

[9]) Unmittelbar nach dem Tode erscheint als Wirkung der cetanâ (d. i. der dem selbstbejahenden Wirken verbundenen Gedanken) in einem neuen Mutterleibe das Wiedergeburtsbewusstsein (patisandhi-viññânam). Der Eintritt dieses Bewusstseins aber bedeutet den ersten Keim des neu entstehenden Wiedergeburtsprozesses, ist also die Bedingung zur weiteren Entstehung der subjektiv-objektiven Daseinsaspekte, der sechs Gebiete, des Kontaktes und des Gefühles. Daher heisst es im Mahânidâna-Suttam des Dîgha-Nikâyo: „Angenommen, Anando, es trete kein Bewusstsein in den Mutterleib, — könnten dann die subjektiv-objektiven Daseinsaspekte in dem Mutterleibe entstehen? — —“

[10]) Es gibt 8 gute (kusalâ) und 12 verderbliche (akusalâ) der sinnlichen Sphäre (kâmâvacaro) angehörende Gedanken (cetanâ), die entweder als körperliches oder sprachliches Wirken (kammam) ihren Ausdruck finden. Insofern dieselben sich weder in körperliches noch sprachliches Wirken umsetzen, also rein innerlich bleiben, gehören sie als manosañcetanâ dem inneren Wirken (mano-kammam) an. Weiterhin gehören noch zu gutem inneren Wirken die 5 rûpa-jjhânâ (Vertiefungen in der reinen Form-Sphäre) sowie die 4 arûpa-jjhânâ (Vertiefungen in der formfreien Sphäre).

Obwohl sämtliche obengenannte Zustände (cetanâ) eines selbstbejahenden Wirkens als auf Verblendung (avijjâ) beruhend zu bezeichnen sind, bildet indessen nur das Wirken in der sinnlichen Sphäre die unmittelbare Ursache des in dem Paticcasamuppâdo nächst folgenden (Wiedergeburts-) Bewusstseins. —

In der These: ‚avijjâ-paccayâ sankhârâ‘ (s. Tabelle) ist sankhârâ ein metaphorischer Ausdruck für cetanâ.

Durch die sechs Gebiete bedingt entsteht der Kontakt.

Durch den Kontakt bedingt entsteht das Gefühl.

Durch das Gefühl bedingt entsteht die Sucht.

Durch die Sucht bedingt entsteht der Hang am Dasein.

Durch den Hang am Dasein bedingt entsteht der Werdeprozess (Wirken und Wiedergeburt).

Der Werdeprozess (hier: kammabhavo, Wirken) verursacht die (Wieder-) Geburt.

Durch die Geburt bedingt sind Altern und Sterben, Kummer und Klage, körperliches Elend, Gram und Verzweiflung.

So also kommt es zur Entstehung dieser ganzen Leidensfülle.

Jedoch mit der restlosen Aufhebung und dem Erlöschen der Verblendung ist (jedes weitere selbstbejahende) Wirken ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des (selbstbejahenden) Wirkens (cetanâ) ist das Erscheinen des (Wiedergeburts-) Bewusstseins (nach dem Tode) ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des Bewusstseins ist die Entstehung der subjektiv-objektiven Daseinsaspekte ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung der subjektiv-objektiven Daseinsaspekte ist die Entstehung der sechs Gebiete ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung der sechs Gebiete ist die Entstehung des Kontaktes ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des Kontaktes ist die Entstehung des Gefühls ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des Gefühls ist die Entstehung der Sucht ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung der Sucht ist die Entstehung des Hanges am Dasein ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des Hanges am Dasein ist der Werdeprozess ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des Werdeprozesses (hier = Wirken) ist die (Wieder-) Geburt ausgeschlossen, schwinden Kummer und Klage, körperliches Elend, Gram und Verzweiflung.

So also kommt es zur Aufhebung dieser ganzen Leidensfülle."

„Sabbê dhammâ anattâ."

Einst weilte der Erhabene im Jeta-Haine bei Sâvatthî im Kloster des Anâthapi*nd*iko. Dort wandte sich der Erhabene an die Mönche: „Brüder" sprach er. „Herr" versetzten da jene Mönche dem Erhabenen. Der Erhabene sprach:

„Vier Grundlagen (wörtl.: Nahrungen) gibt es, ihr Brüder, die den bereits in die Welt eingetretenen Wesen als Träger ihres Daseins dienen und den noch nach aussen drängenden (im Prozess der Wiedergeburt befindlichen) als Stütze.

Welche vier?

Materielle Nahrung, grob oder fein. Zweitens Berührung (phasso), das Denken (cetanâ) als dritte, als vierte das Bewusstsein: diese, ihr Brüder, sind die vier Grundlagen, die den bereits in die Welt eingetretenen Wesen als Träger ihres Daseins dienen und den noch nach aussen drängenden (im Prozess der Wiedergeburt befindlichen) als Stütze. —

Nach diesen Worten nun wandte sich der ehrwürdige Moliyaphagguno zum Erhabenen mit der Frage: „Wem aber, o Herr, dient das Bewusstsein als Grundlage?"

„Nicht recht gestellt ist diese Frage," erwiderte der Erhabene, „denn nicht sage ich, dass das Bewusstsein Einem als Grundlage diene[12]). Würde ich freilich sagen: ‚Es dient Einem als Grundlage', in dem Falle wahrlich könnte man mir mit Recht die Frage stellen: ‚Welchem Einen, o Herr, dient aber das Bewusstsein als Grundlage?' — eben darum sage ich nicht solches. Wenn nun einer mich, der ich nicht solches sage, hingegen fragen sollte: ‚Wofür, o Herr, bildet das Bewusstsein die Grundlage?' — der würde richtig fragen,

---

[11]) Die 12 Glieder des Pa*t*iccasamuppâdo verteilen sich auf drei Existenzen, von denen jedoch jede einzelne für sich mit unserem gegenwärtigen Leben identifiziert werden kann. Zweimal wird uns gezeigt, dass kamma*m* oder selbstbejahendes Wirken die Ursache der nach unserem Tode neu entstehenden Wiedergeburt ist:

1. sa*n*khâra-(cetanâ) paccayâ viññâ*nam* (pa*t*isandhi-viññâ*nam*) oder: die dem selbstbejahenden Wirken verbundenen Gedanken (cetanâ) sind die Ursache des (Wiedergeburts-) Bewusstseins;

2. bhava- (hier: kamma-bhavo) paccayâ jâti(-uppatti-bhavo) oder: der Werdeprozess (hier: Wirken) ist die Ursache der (Wieder-) Geburt. Zur deutlicheren Veranschaulichung des Pa*t*iccasamuppâdo möge die

und die richtige Antwort darauf würde lauten: ‚Das Bewusstsein bildet die Grundlage für die Entstehung der Daseinsaspekte. Bestehen aber jene, so bestehen die sechs Gebiete, und durch die sechs Gebiete ist die Berührung bedingt.'"

„Wer aber ist der Berührende, o Herr?"

„Nicht recht gestellt ist diese Frage" erwiderte der Erhabene, „denn nicht sage ich, dass Einer der Berührende sei. Würde ich freilich sagen: ‚Einer ist der Berührende,' in dem Falle wahrlich könnte man mir mit Recht die Frage stellen: ‚Welcher Eine, o Herr, ist aber der Berührende?' — eben darum sage ich nicht solches. Wenn nun einer mich, der ich nicht solches sage, hingegen fragen sollte: ‚Wodurch ist die Berührung bedingt, o Herr?' — der würde richtig fragen, und die richtige Antwort darauf würde lauten: ‚Durch die sechs Gebiete ist die Berührung bedingt und durch die Berührung das Gefühl.'"

„Wer aber ist der Fühlende, o Herr?"

„Nicht recht gestellt ist diese Frage," erwiderte der Erhabene, „denn nicht sage ich, dass Einer der Fühlende sei. Würde ich freilich sagen: ‚Einer ist der Fühlende', in dem Falle wahrlich könnte man mir mit Recht die Frage stellen: ‚Welcher Eine, o Herr, ist aber der Fühlende?' — eben darum sage ich nicht solches. Wenn nun einer mich, der ich nicht

---

folgende in Pâli wiedergegebene Tabelle dienen. Die Zahlen darin beziehen sich auf den zu Beginn der Übersetzung stehenden Text.

I.	1.	avijjâ-paccayâ		sa*n*khârâ	
	2.	sa*n*khâra-	„	viññâ*n*am	
II.	3.	viññâna-	„	nâma-rûpa*m*	jâti
	4.	nâma-rûpa-	„	sa*l*âyatana*m*	
	5.	sa*l*âyatana-	„	phasso	
	6.	phassa	„	vedanâ	
	7.	vedanâ	„	ta*n*hâ	
	8.	ta*n*hâ-	„	upâdâna*m*	
	9.	upâdâna-	„	bhavo	
	10.	bhava-(kamma)	„	jâti (viññâ*nam*, nâmarûpa*m*, sa*l*âyatana*m*, phasso, vedanâ).	
III.	11.	jâti-	„	12. jarâ-mara*nam*.	

[12]) Im absoluten Sinne gibt es kein Individuum an sich, sondern nur eine Verbindung von fünf unaufhörlich wechselnden Daseinsaspekten, die man nur irrtümlich mit einem individuellen Wesen identifiziert. Somit kann im absoluten Sinne keinem das Bewusstsein als Grundlage dienen, denn es gibt ja kein Wesen im eigentlichen Sinne.

solches sage, hingegen fragen sollte: ‚Wodurch ist das Gefühl bedingt, o Herr?' — der würde richtig fragen, und die richtige Antwort darauf würde lauten: ‚Durch die Berührung ist das Gefühl bedingt und durch das Gefühl das Begehren (tanhâ).'"

„Wer aber ist der Begehrende, o Herr?"

„Nicht recht gestellt ist diese Frage", erwiderte der Erhabene, „denn nicht sage ich, dass Einer der Begehrende sei. Würde ich freilich sagen: ‚Einer ist der Begehrende', in dem Falle wahrlich könnte man mir mit Recht die Frage stellen: ‚Welcher Eine, o Herr, ist aber der Begehrende?' — eben darum sage ich nicht solches. Wenn nun einer mich, der ich nicht solches sage, hingegen fragen sollte: ‚Wodurch ist das Begehren bedingt, o Herr?' — der würde richtig fragen, und die richtige Antwort darauf würde lauten: ‚Durch das Gefühl ist das Begehren bedingt und durch das Begehren der Hang am Dasein.'"

„Wer aber ist der am Dasein Hängende, o Herr?"

„Nicht recht gestellt ist diese Frage," erwiderte der Erhabene, „denn nicht sage ich, dass Einer der am Dasein Hängende sei. Würde ich freilich sagen: ‚Einer ist der am Dasein Hängende', in dem Falle wahrlich könnte man mir mit Recht die Frage stellen: ‚Welcher Eine, o Herr, ist aber der am Dasein Hängende?' — eben darum sage ich nicht solches. Wenn nun einer mich, der ich nicht solches sage, hingegen fragen sollte: ‚Wodurch ist der Hang am Dasein bedingt, o Herr?' — der würde richtig fragen, und die richtige Antwort würde lauten: ‚Durch die Sucht bedingt ist der Hang am Dasein, durch den Hang am Dasein bedingt ist der Werdeprozess, durch den Werdeprozess (Wirken) bedingt ist die (Wieder-) Geburt und durch die Geburt bedingt sind Altern und Sterben, Kummer und Klage, körperliches Elend, Gram und Verzweiflung.

So also kommt es zur Entstehung dieser ganzen Leidensfülle.

Jedoch mit der Aufhebung der sechs Berührungsgebiete, Phagguno, ist die Entstehung der Berührung ausgeschlossen. Mit der Aufhebung der Berührung ist die Entstehung des Gefühls ausgeschlossen. Mit der Aufhebung des Gefühls ist

die Entstehung des Begehrens ausgeschlossen. Mit der Aufhebung des Begehrens ist der Hang am Dasein ausgeschlossen. Mit der Aufhebung des Hanges am Dasein ist der Werdeprozess ausgeschlossen. Mit der Aufhebung des Werdeprozesses (Wirken) ist die (Wieder-) Geburt ausgeschlossen. Mit der Aufhebung der Geburt sind Altern und Sterben ausgeschlossen, schwinden Kummer und Klage, körperliches Elend, Gram und Verzweiflung.

So also kommt es zur Aufhebung dieser ganzen Leidensfülle.'"

Einst weilte der Erhabene im Jeta-Haine bei Sâvatthî im Kloster des Anâthapi*nd*iko. Damals nun begab sich der ehrwürdige Kaccânagotto zum Erhabenen. Daselbst angelangt begrüsste er den Erhabenen und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend wandte sich nun der ehrwürdige Kaccânagotto zum Erhabenen und sprach: „,Rechte Erkenntnis, rechte Erkenntnis', so sagt man, o Herr. Inwiefern nun aber, o Herr, hat einer rechte Erkenntnis?" — „Zu zwei Ansichten, Kaccâno, halten die meisten Menschen: zu der Ansicht vom absoluten Sein (des Ich) oder zu der Ansicht von der absoluten Vernichtung (des Ich beim Tode).[18]) Für einen aber, Kaccâno, der der Wahrheit gemäss in rechter Weisheit erkennt, wie alle Dinge entstehen, gibts nicht ein solches wie den Glauben an eine absolute Vernichtung der Dinge. Und für einen, der der Wahrheit gemäss in rechter Weisheit erkennt, wie alle Dinge der Vergänglichkeit anheimfallen, gibts nicht ein solches wie den Glauben an ein absolutes Sein der Dinge. Die Welt zwar, o Kaccâno, verfängt sich in begehrlichem Suchen, im Anhaften und Anklammern. Ein solcher Jünger indessen ver-

---

[18]) Erstere Ansicht ist der Glaube an eine absolute Wesenheit, sei es der Geschöpfe oder eines Gottes. Die Pâli-Synonyma hierfür sind: sassata-di*tth*i, bhava-di*tth*i, attavâda-di*tth*i, oder: der Glaube an eine Ewigkeit, ein absolutes Sein, eine Ich-Wesenheit.

Die zweite Ansicht entspricht der materialistischen Auffassung von der vollständigen Vernichtung aller Wesen beim Tode, und ist somit die Leugnung einer den Tod überdauernden Kausalität (kamma*m*). Die verschiedenen Namen hierfür sind: uccheda-di*tth*i, vibhava-di*tth*i, natthikavâdo etc.

liert und verfängt sich nicht in der Sucht und im Anhangen, versteift sich nicht in seinem Denken, noch hängt und klammert er sich an die Vorstellung eines Ich. Er weiss: ‚Das, was entsteht, ist Leiden, Leiden, was vergänglich ist‘ und zweifelt nicht. In dieser Erkenntnis eben lebt er unabhängig von den andern. — Insofern aber, Kaccâno, hat einer rechte Erkenntnis.

Zu behaupten, Kaccâno, dass Dinge ein absolutes Sein haben: das ist das eine Extrem.

Zu behaupten, dass Dinge der absoluten Vernichtung anheimfallen: das ist das andere Extrem. Diese beiden Extreme vermied jedoch der Vollendete und lehrte die in der Mitte liegende Wahrheit: Auf Verblendung beruht das (selbstbejahende) Wirken.

Das (selbstbejahende) Wirken ist die Ursache des (Wiedergeburts-) Bewusstseins.

Durch das Bewusstsein bedingt entstehen die subjektiv-objektiven Daseinsaspekte.

Durch die subjektiv-objektiven Daseinsaspekte bedingt entstehen die sechs Gebiete.

Durch die sechs Gebiete bedingt entsteht der Kontakt.

Durch den Kontakt bedingt entsteht das Gefühl.

Durch das Gefühl bedingt entsteht die Sucht.

Durch die Sucht bedingt entsteht der Hang am Dasein.

Durch den Hang am Dasein bedingt entsteht der Werdeprozess.

Der Werdeprozess (Wirken) verursacht die (Wieder-)Geburt.

Durch die Geburt bedingt sind Altern und Sterben, Kummer und Klage, körperliches Elend, Gram und Verzweiflung.

So also kommt es zur Entstehung dieser ganzen Leidensfülle.

Jedoch mit der restlosen Aufhebung und dem Erlöschen der Verblendung ist (jedes weitere selbstbejahende) Wirken ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des (selbstbejahenden) Wirkens (cetanâ) ist das Erscheinen des (Wiedergeburts-) Bewusstseins ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des Bewusstseins ist die Entstehung der subjektiv-objektiven Daseinsaspekte ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung der subjektiv-objektiven Daseinsaspekte ist die Entstehung der sechs Gebiete ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung der sechs Gebiete ist die Enstehung des Kontaktes ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des Kontaktes ist die Entstehung des Gefühls ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des Gefühls ist die Entstehung der Sucht ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung der Sucht ist die Entstehung des Hanges am Dasein ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des Hanges am Dasein ist der Werdeprozess ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung des Werdeprozesses (Wirken) ist die (Wieder-) Geburt ausgeschlossen.

Mit der Aufhebung der Geburt ist Altern und Sterben ausgeschlossen, schwinden Kummer und Klage, körperliches Elend, Gram und Verzweiflung.

So also kommt es zur Aufhebung dieser ganzen Leidensfülle.“

Das Vâsettha-Sutta.

So habe ich gehört: Einst weilte der Erhabene im Icchânangala-Haine in der Nähe der Stadt Icchânangala.

Zu jener Zeit lebten in Icchânangala sehr viele reiche Brahmanen von Ruf, wie z. B. der Brahmane Cankf, der Brahmane Târukkha, der Brahmane Pokkharasâti, der Brahmane Jânussoni, der Brahmane Todeyya, sowie andere reiche Brahmanen von Ruf. Und es geschah, dass zwischen zwei jungen Brahmanen Vâsettha und Bhâradvâja, während sie miteinander gingen, sich folgende Diskussion erhob über die Frage, wie jemand ein Brahmane werde.

Der junge Bhâradvâja sprach also: ‚Wenn ein Mensch sowohl väterlicher- wie mütterlicherseits von untadelhafter Geburt ist, wenn er von einer reinen Mutter geboren, wenn

er hinsichtlich seiner Abstammung bis ins siebente Glied aufwärts unbefleckt und einwandfrei ist, — dann ist er ein Brahmane.'

Der junge Vâsettha dagegen sagte: ,Wenn, Freund, ein Mensch rechtschaffen in seinem Wandel ist und seine religigiösen Pflichten erfüllt, so ist er hierdurch ein Brahmane.'

Es konnte nun weder Bhâradvâja den Vâsettha, noch Vâsettha den Bhâradvâja überzeugen. Da sprach Vâsettha zu Bhâradvâja folgendermassen: ,Da weilt ja gerade der Samana Gotama, der Sâkya-Prinz, der sich vom Sâkya-Stamme entfernt hat, gegenwärtig im Icchânangala-Haine. Wir wollen uns, Bhâradvâja, dorthin begeben, wo der Samana Gotama weilt, und dort angelangt, wollen wir diese Frage dem Samana Gotama vorlegen und wollen auf die Erklärungen des Samana Gotoma genau merken.' ,Gut, mein Lieber', gab der junge Bhâradvâja dem jungen Vâsettha zur Antwort.

Da begaben sich die beiden jungen Brahmanen Vâsettha und Bhâradvâja dorthin, wo der Erhabene weilte; dort angelangt, wechselten sie freundliche Worte mit dem Erhabenen und setzten sich nach der üblichen Begrüssung an seiner Seite nieder. Zur Seite sitzend redete der junge Vâsettha den Erhabenen also an:

,Wir sind anerkannte und zugelassene Studenten der drei Veden, — ich unter Pokkharasâti, und dieser junge Mann unter Târukkha. Wir haben alles verstanden, was in den drei Veden gelehrt ist; wir sind geübt in Wortkunde und Grammatik und unseren Lehrern gleich in Rezitieren und Formeln. Zwischen uns beiden hat sich nun, Gotama, eine Disputation, erhoben bezüglich der Kasten-Frage. Bhâradvâja behauptet, dass jemand durch die Geburt ein Brahmane werde, während ich behaupte: durch Taten. Da keiner den anderen überzeugen kann, sind wir gekommen, um dich zu fragen, der du im Rufe höchster Weisheit stehst. Gerade wie Menschen den fernen Vollmond verehren, indem sie sich mit erhobenen Palmenzweigen niederbeugen, — ebenso erweist dir, Gotama, alle Welt Ehrfurcht. Gotama, du Auge der Welt, wir richten an dich die Frage: „Wird jemand durch Geburt oder durch Taten ein Brahmane?" Erkläre uns dies, die wir

es nicht wissen, damit wir erkennen, was in Wahrh
Brahmane sei.'

Der Erhabene sprach:

„Ich will euch, ihr Vâsetthas, die Unterschie
zwischen verschiedenen Klassen von Wesen bestehe
Ordnung und Natur entsprechend auseinandersetzen
die Klassen sind eine von der anderen verschieden.

„Ihr erkennt die Gräser und die Bäume, obwohl
Klassen nicht selbst angeben; sie haben die charakteri
Eigentümlichkeiten ihrer Klasse; denn die Klassen si
von der anderen verschieden.

„Ihr erkennt auch die Insekten, Motten und A
sie haben die charakteristischen Eigentümlichkeite
Klasse; denn die Klassen sind eine von der ander
schieden.

„Ihr erkennt auch die vierfüssigen Tiere, die klei
die grossen; sie haben die charakteristischen Eigent
keiten, ihrer Klasse; denn die Klassen sind eine v
anderen verschieden.

„Ihr erkennt auch die Schlangen und Kriechtie
haben die charakteristischen Eigentümlichkeiten ihrer
denn die Klassen sind eine von der anderen verschi

„Ihr erkennt auch die Fische, die im Wasser leb
haben die charakteristischen Eigentümlichkeiten ihrer
denn die Klassen sind eine von der anderen verschi

„Ihr erkennt auch die Vögel, die durch die Luft
sie haben die charakteristischen Eigentümlichkeite
Klasse; denn die Klassen sind eine von der ande
schieden.

„Derartige spezielle und charakteristische Eigent
lichkeiten nun, wie sie in diesen Klassen von W
handen sind, existieren nicht als Unterschiede
Mensch und Mensch.

„Weder im Haar, noch im Kopfbau, noch in
Augen, Nase, Lippen, Augenbrauen, Nacken, Schulte
Rücken, Gesäss, Geschlechtsteilen, Händen, Füssen,
Nägeln, Lenden, Gesichtsfarbe noch in der Stimme gi

sondere unterscheidende, charakteristische Eigentümlichkeiten, wie zwischen den anderen Klassen von Lebewesen.

„Eine solche Differenzierung findet sich nicht bei den einzelnen menschlichen Individuen, vielmehr werden die einzelnen Berufsarten durch Namen unterschieden.

„Wenn einer seinen Lebensunterhalt durch Ackerbau erwirbt, so ist er — merk's dir, Vâsettha, — ein Landmann, aber kein Brahmane.

„Wenn einer seinen Lebensunterhalt durch verschiedene mechanische Kunstfertigkeiten erwirbt, so ist er — merk's dir, Vâsettha, — ein Handwerker, aber kein Brahmane.

„Wenn einer seinen Lebensunterhalt durch Handel erwirbt, so ist er — merk's dir, Vâsettha, — ein Kaufmann, aber kein Brahmane.

„Wenn einer lebt, indem er anderen dient, so ist er — merk's dir, Vâsettha, — ein Diener, aber kein Brahmane.

„Wenn einer von Diebstahl lebt, so ist er — merk's dir, Vâsettha, — ein Dieb, aber kein Brahmane.

„Wenn einer im Waffenhandwerk lebt, so ist er — merk's dir, Vâsettha, — ein Krieger, aber kein Brahmane.

„Wenn einer seinen Lebensunterhalt durch priesterliche Verrichtungen erwirbt, so ist er — merk's dir, Vâsettha, — ein Priester, aber kein Brahmane.

„Wenn einer Städte und Länder besitzt, so ist er — merk's dir, Vâsettha, — ein König, aber kein Brahmane.

„Nicht nenne ich einen Menschen »Brahmane« nach dem Mutterleib, der ihn gebar. Wenn er von Leidenschaft erfüllt ist, so ist er nur ein roher Mensch. Wenn aber jemand Leidenschaft und Hasten ausgerodet hat, so nenne ich ihn einen Brahmanen.

„Wer alle Fesseln zerschnitten hat und wirklich frei ist und so jenseits von Haften und Gebundensein steht, den nenne ich einen Brahmanen.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, der die Bande von Hass, Gier und Liebe zur Leidenschaft gesprengt und das Hemmnis des Nichtwissens beseitigt hat.

„Wer Scheltworte und Misshandlungen ohne Übelwollen erträgt, wer stark und mächtig ist in seiner Geduld, den nenne ich einen Brahmanen.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher frei ist von Hass, seine religiösen Pflichten erfüllt und rein in seinem Wandel ist ohne Leidenschaft, selbstbezähmt.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, an welchem sinnliche Vergnügungen ebensowenig haften, wie Wasser am Lotusblatt oder Senfkörner an einer Nadelspitze.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher schon in diesem Leben das Ende des Leidens verwirklicht und so die Last der Wiedergeburten abgewälzt hat.

„Wer tiefe Weisheit und Einsicht besitzt, wer den rechten Pfad und den Weg des Übels kennt und die höchste Vollendung erreicht hat, den nenne ich einen Brahmanen.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher frei von der Berührung mit weltlichen Menschen und Asketen ein fleckenloses, genügsames Leben führt.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher sich von üblem Benehmen gegenüber anderen Wesen — den furchtsamen sowohl wie den furchtlosen — zurückhält, und der sie weder selbst tötet, noch sie durch andere töten lässt.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher frei von Hass unter denen lebt, die ihn hassen, der gütig ist gegen die, welche ihn schlecht behandeln und welcher fleckenlos wandelt unter den Unreinen.

„Von wem Begierde, Hass, Hochmut und unwirsches Wesen abgefallen sind wie ein Senfkorn von einer Nadelspitze, den nenne ich einen Brahmanen.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher wahrhaftige Worte spricht, sachliche, dem Ohre wohlklingende, durch die niemand beleidigt wird.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, der sich nichts unrechtmässig aneignet, mag es sich um kleine oder grosse, um geringwertige oder bedeutende, um gute oder üble Dinge handeln.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher ohne Haften an irdischem oder himmlischem Dasein frei von Gier lebt und von menschlicher Leidenschaft sich löst.

„Wer, von Lustbegier erlöst, sich durch Einsicht von

Zweifeln frei gemacht und Nibbâna erlangt hat, den nenne ich einen Brahmanen.

„Wer sich der Bande des Angenehmen wie Unangenehmen entledigt und von Leiden, Verworfenheit und Unreinheit frei gemacht hat, den nenne ich einen Brahmanen.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher still und heiter dem reinen, fleckenlosen Monde gleicht und voll Freude des Endes der Wiedergeburten gedenkt.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher diesen unwegsamen Sumpf, diesen Samsâra und (dessen Ursache) das Nichtwissen überschritten, und, von Sehnsucht erlöst, zum anderen Ufer gelangt und das höchste Nibbâna erreicht hat.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher nach dem Aufgeben sinnlicher Freuden in die Hauslosigkeit gezogen ist und über alle Wünsche triumphiert.

„Wer von der Welt unberührt bleibt, wer höher steht als die Götter, wer aller Anhaftungen ledig ist, den nenne ich einen Brahmanen.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher der Liebe und dem Hass entsagt hat und ruhig und frei von Leidenschaft geworden ist, — ein Held, der die ganze Welt überwunden hat.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher Tod und Wiedergeburt der Wesen ganz versteht, — ein Erleuchteter, ein Erhabener, der an nichts haftet.

„Wessen zukünftigen Zustand weder Götter, Genien noch Menschen kennen, ihn, den Heiligen, Sehnsucht-Erlösten, — ihn nenne ich einen Brahmanen.

„Wer weder an vergangener Welt, noch an gegenwärtiger oder zukünftiger Welt haftet und also frei ist von Lust und Begehren, den nenne ich einen Brahmanen.

„Den grossen und erhabenen Held, den Sieger, den Weisen, den Erleuchteten, dessen Leidenschaften gänzlich abgewaschen sind, — ihn nenne ich einen Brahmanen.

„Ihn nenne ich einen Brahmanen, welcher sein vergangenes Dasein wahrnimmt und die Stätten des Leides und der Seligkeit schaut und also das Ende der Wiedergeburten erreicht hat.

„Name und Abstammung, aus dem Herkommen bekannt und bei verschiedenen Anlässen wiederholt, sind nichts als blosse Bezeichnungen.

„Nicht durch Geburt wird man ein Brahmane, nicht durch Geburt wird man ein Nicht-Brahmane; durch Taten wird man ein Brahmane, durch Taten wird man ein Nicht-Brahmane.

„Infolge seiner Beschäftigung (seines Tuns) wird jemand ein Landmann, ein Handwerker, ein Kaufmann, ein Diener.

„Infolge seiner Beschäftigung (seines Tuns) wird jemand ein Dieb, ein Priester, sogar ein König.

„So erkennen die Erleuchteten dieses *Kammam* (Karman, Tun) in seiner wahren Natur; sie erkennen das Gesetz der Verursachung und erkennen die Wirkungen aus Ursachen.

„Die Welt entsteht aus *Kammam*, und die Menschen existieren durch *Kammam*; die Wesen sind gebunden an die karmische Verknüpfung, wie das Rad eines rollenden Wagens durch den Achsennagel an seiner Stelle gehalten wird.

„Durch Frömmigkeit, Reinheit, Selbstbeobachtung und Selbstzucht, — durch diese Ursachen wird jemand ein Brahmane, und dies ist der erhabenste Zustand eines Brahmanen.

„Wer mit den drei Arten der Einsicht ausgestattet, wer ruhig ist und die Wiedergeburt ausgelöscht hat, der ist für den Weisen, — merk's dir, Vâsettha, — ein Brahmâ, ein Götterfürst." —

Nach diesen Worten sprachen die beiden jungen Brahmanen Vâsettha und Bhâradvâja also zu dem Erhabenen: ‚Wundervoll, Gotama! Wundervoll, Gotama!' Wie wenn, Gotama, jemand das Niedergestürzte aufrichtet, oder das Verborgene enthüllt, oder einem Verirrten den Weg zeigt, oder eine Leuchte in der Finsternis scheinen lässt, so dass, wer Augen hat, Gestaltetes wahrnehmen kann: — Gerade ebenso ist uns von Gotama die Wahrheit auf mannigfache Weise erklärt worden. Wir wählen den erhabenen Gotama, den Dhamma und den Sangha zu unserem Führer. Möge der erhabene Gotama uns als Laien-Anhänger aufnehmen, die wir ihn als ihren Führer von diesem Tage an bis zum Ende des Lebens gewählt haben.' —

Ein Gegner des Buddha.

Von Dr. F. Hornung.

Herrn Professor Hermann Oldenbergs Buch „Buddha" hat wohl die Mehrzahl unserer Leser in den Händen gehabt. Dass sein Verfasser nicht allzu tief in das innere Wesen des Buddhismus eingedrungen, und der Buddha zumal eine mitunter recht fremdartig anmutende Beurteilung erfährt,[1]) dürfte also einigermassen bekannt sein. Ebenso bekannt die eigenartigen Heranziehungen der Bibel dort, die — mag ihr

[1]) Vergl. z. B. S. 296 der zweiten Auflage (1890) die Auffassung, dass das Nirvâna die Vernichtung sei; und „Warum dem Schwachen die schneidende Schärfe der Wahrheit entgegenstellen: Der Siegespreis des Erlösten ist das Nichts? Wohl durfte man für Wahrheit nicht Trug geben, aber man durfte einen wohltätigen Schleier über das Bild der Wahrheit hüllen, deren Anblick dem Unbereiten Verderben drohte." — Was man hier nach Oldenberg „durfte", war zwar nicht Lügen, aber Verheimlichen und seine vertrauenden Mitmenschen mittels ihrer eigenen Unkenntnis am Narrenseile führen. Der Buddha selber sagte dagegen noch in seinen letzten Lebenstagen: „Was begehrt die Gemeinde der Jünger noch von mir, Ananda? Ich habe die Lehre verkündet, Ananda, und habe keinen Unterschied gemacht zwischen drinnen und draussen; kein vergesslicher Lehrer der Wahrheit, Ananda, ist der Vollendete gewesen." — Seite 325 l. c. macht Oldenberg den Bhikkhus dieses saubere Kompliment: „Man kann sich der Vorstellung nicht erwehren, dass die Behandlung der Wohltätigkeit in der buddhistischen Moral eine gesundere und weniger masslose gewesen wäre, hätte es sich nicht eben hier um eine Tugend gehandelt, welche auszuüben der besitzlose Mönch kaum jemals selbst in den Fall kommen konnte." Die Bhikkhus der ältesten Zeiten nicht weniger als die heutigen entstammten oft den vornehmsten und reichsten Geschlechtern; nicht Wenige unter ihnen waren Prinzen, wie der Buddha selber. Solche Leute hätten doch wohl noch andere Mittel gewusst, um sich und der Gemeinde die Existenz zu sichern, als dem wenig bemittelten Volke die Hergabe einer Schüssel Reisbrei als verdienstvoll hinzustellen. Sie, die selbst oft Königreiche verschenkt hatten, durften gewiss von Wohltun reden; sie hatten doch wohl den Anfang damit gemacht! — Das Buch wimmelt von solchen Schiefheiten. Auch Dr. Paul Carus widmet in seinem »Buddhism and its Christian Critics« 22 Seiten allein der Aufdeckung und Widerlegung Oldenbergscher Missverständnisse. Der Anagârika Dharmapâla schrieb einmal: „Professor Oldenberg, dieser kenntnisreiche Gelehrte, hat den Geist der buddhistischen Lehre nicht erfasst. Er hat die Pâliwörter sorgfältig übersetzt — aber das ist alles. Ein Philologe mag die Wurzel eines Pâliwortes zergliedern, aber den Geist des Buddhismus erkennen lässt ihn das noch nicht." Das ist auch unsere Meinung, und natürlich begründet das an sich noch nicht den geringsten Tadel. Wer wollte es auch z. B. einem amerikanischen oder französischen Lehrer der deutschen Sprache übel anrechnen, wenn er Kant oder Hegel nicht verstanden hat? Freilich, schon kraft ihrer Sprachkenntnisse als Kant- oder Hegel-Kenner gelten zu wollen, das dürfen sie sich nicht herausnehmen.

sonstiger Zweck sein, welcher er will — mindestens das Ein
dartun, dass ihr Urheber als glaubensstarker, auf jede Bibel
kritik verzichtender Christ zu gelten wünscht. — Wie unte
solchen Vorbedingungen ein öffentlicher Vortrag Oldenberg
aussehen muss, kann man sich zwar hiernach eigentlich scho
selber denken, trotzdem wollen wir eine günstige Gelegenhe
nicht versäumen, der Sache noch etwas näher zu treten. Den
Herr Professor Oldenberg ist als Sanskrit- und Pâli-Philolog
doch immerhin nicht Dieser oder Jener. Und wenn er jetz
den Beweis führen will, dass man als Philologe von der bud
dhistischen Philosophie ebenso wenig zu wissen braucht, wi
von der Geschichte Indiens, so kann uns das nur recht sein
gerade wenn er die Absicht haben sollte, sich auch noc
fernerhin als antibuddhistischen Kämpen zu produzieren.

Der uns vorliegende Bericht, in den Posener Neueste
Nachrichten vom 14. Oktober d. J., ist zwar dürftig, gleich
wohl ist das Wenige, was er bringt, immer noch reichlic
interessant um hier und da etwas näher besehen zu werden
denn widerrufen oder richtiggestellt ist er unseres Wissen
nicht.

Nun zum Inhalte selber. Wir lesen da, es sei „kein Zu
fall, dass Indien nach dem Siege des Buddhismu
reissend schnell verfiel." — Was den Zufall betrifft, so be
kennen wir uns allerdings ebenfalls zu der Ansicht, dass e
keinen gibt. Aber mit dem Verfalle und der Zeit seines Ein
trittes, wenn diese in einem Abhängigkeitsverhältnisse zun
Buddhismus stehen sollen, und das scheint ja so, verhielt e
es sich doch wesentlich anders. Tatsache ist, dass der Bud
dhismus einst im Vordergrunde unter den Religionen Indien
stand. Indien war damals so fern von seinem Verfalle, das
selbst ein Alexander von Macedonien, dem bis dahin di
mächtigsten Armeen der damaligen Kulturstaaten sich hatte
unterwerfen müssen, in Indien seinen Meister fand, und vo
einer Qualität, dass er selbst ein so verzweifeltes Unternehmen
wie den Rückzug durch die Wüsten Beludschistans un
Persiens, dem Verweilen in Indien vorzog. Und nach Alex
ander, zur Zeit Asokas, welche hohe Kultur! Noch nie wieder
am wenigsten heute, hat die Geschichte auch nur etwas An

genähertes zu verzeichnen gehabt! Und gerade diese Kultur war eine rein buddhistische, sie bezeichnet so recht „den Sieg des Buddhismus“ — was ja wohl auch Herr Professor Oldenberg nicht bestreiten wird.

Nun soll jedoch der Verfall Indiens eintreten. Aber davon sehen wir nichts. Was verfiel, war nicht Indien, sondern der Buddhismus. Es geschah das etwa im 6. bis 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, also etwa rund 800 Jahre nach seinem Höhepunkte unter Asoka, wo er Staatsreligion geworden war. Auf die Ursachen dieses Verfalles wollen wir hier nicht näher eingehen. Wahrscheinlich lagen sie gerade in seiner Qualität als Staatsreligion, indem zugleich auf der einen Seite im altindischen Volkscharakter das nötige Quantum Heuchelei und Feigheit und auf der anderen der obrigkeitlich-klerikale Gewissenszwang gefehlt haben mag, durch die sich ja noch eine gewisse Scheinexistenz, selbst für noch so verfallene Staatsreligionen, hätte erzielen lassen. — Aber Indien selbst verfiel auch jetzt noch nicht — dass es logischer Weise nunmehr hätte wiederaufblühen müssen, falls es durch den Buddhismus geschädigt gewesen wäre, hat wohl Herr Professor Oldenberg übersehen — am allerwenigsten verfiel es „reissend schnell“; vielmehr dauert es noch volle tausend Jahre, bis sich sein Verfall vorbereitet. Nämlich genau bis zur selben Zeit, zu der es mit dem christlichen Europa in nähere Berührung kam.

Und was hatte Indien bis dahin schon über sich ergehen lassen müssen! Aber selbst die furchtbarsten Katastrophen, wie die Mongolen-Einbrüche, die Eroberungszüge der Mohammedaner und dergl., hatten, was seine Macht, seine Wohlhabenheit, seine Existenzfähigkeit betrifft, trotzdem nichts geändert. Denn lange noch erzählen uns die Besucher Indiens in früherer Zeit, Holländer, Portugiesen usw., von den wunderbaren Reichtümern und sonstigen Herrlichkeiten Indiens. Aber h i e r i n lag das Verhängnis. Dass hier etwas zu „machen“ sei, war bald genug erkannt. Aber wie? Etwa mit Handel? So hatten es die Araber allerdings Jahrhunderte hindurch gehalten, und sich im Ganzen nicht schlecht dabei gestanden, aber Handel hat einen grossen Fehler: man muss dem betreffenden Anderen eine Gegenleistung bieten, und dazu versteht sich der

Europäer bis zum heutigen Tage nur im Notfalle, wenn es schlechterdings nicht anders einzurichten ist. Vergleiche die zahlreichen Methoden gegenleistungslosen Erwerbes z. B. durch „Trust"- und „Ring"-Bildungen, Monopole, Schutz-Zölle etc. und die an Gegenleistungen irgend welcher Art überhaupt nicht mehr anknüpfenden Expropriationsmethoden der Sinekurenwirtschaft und dergleichen mehr. — Damals war man in dieser Beziehung durchaus nicht anders gestimmt. Und wenn ja einmal die irdischen Gewalten nicht gleich Rat wussten, so sorgte die heilige christliche Kirche, die für alles sorgte, auch hierfür. — In diesem Falle war es der Papst Alexander VI., der seinen Mitmenschen aus der Verlegenheit half: er machte ganz Indien dem Könige von Portugal ganz einfach zum Geschenk, und legte sogar noch einige Kleinigkeiten dazu, nämlich Arabien, Persien und Äthiopien. Der König von Portugal war selbstverständlich edel genug, die Hochherzigkeit und Grossmut des Spenders nicht zu kränken, zumal dieser es sich eine Bulle hatte kosten lassen, und so nahm er denn Indien an, ganz wie man heute noch Länder hinnimmt. Weiteres gemäss Luk. 19, 27.

Indessen die Inder waren keine Azteken oder Inkas. Der Bissen war etwas zäher, als jener, der dem Könige von Spanien in Amerika zugefallen war. Zwar blieben die Portugiesen ihren europäischen Konkurrenten für rund hundert Jahre in Indien über, konnten aber nicht hindern, dass sich bald genug noch Andere in Indien festbissen; Holländer und Engländer besonders. Diese zwar ohne päpstliche Bullen, aber fromm genug waren auch sie noch, um von der Christlichkeit ihres Berufes durchdrungen zu sein, lieber sich selber unter dem schnöden Mammon und dem leeren Tand dieses nichtigen Jammertales seufzen zu lassen, als zu dulden, dass Mauren und Heiden durch die rost- und mottengefährdeten Güt dieser Welt noch tiefer in Bosheit und Herzensverhärtung ver sanken. — Aber ganz so glatt ging das Geschäft nicht mehr Man musste sich zu neuen Methoden bequemen.

Zunächst waren es Hofintriguen, d. h. systematisch triebene Lüge, Verleumdung, Heuchelei, Hetzerei, Bestechunge und dergleichen, mit denen man die Völker und Fürsten Indien erst einmal entzweite und mürbe machte. Nebenher sucht

man sich allerlei „Konzessionen“, als Landbesitz, Niederlassungsrechte, Handelsprivilegien etc. zu erschleichen, was denn auch dank der Kurzsichtigkeit der dortigen Territorialherren allenthalben leidlich gelang. Nun gerieten sich zwar die Europäer untereinander in die Haare; aber die Indier begingen wieder einen groben Fehler: Partei zu ergreifen, natürlich für den Stärksten, und Bundesgenossen zu spielen, anstatt als tertii gaudientes ruhig zuzuschauen, wie das fremde Abenteurergesindel seine frommen Lehren sich selber durch die Tat illustrierte, oder wenigstens dem Schwächeren zu helfen, um erst einmal den Stärksten loszuwerden.

Durch alle solche Torheiten war Indien bald genug definitiv in fremden Händen, wenn auch diese Hände noch des öfteren wechselten infolge der diversen christlichen Feindesliebebetätigungen in praxi auf den Schlachtfeldern Europas.

Aber selbst dieses war noch nicht das Schlimmste. Indien, was seit Urzeiten die Chefs so mancher Räubervölker auf seinen Thronen gesehen, hätte auch wohl noch unter den Statthalterschaften der europäischen Dynastien weiterexistiert ohne ernstlicheren Schaden zu nehmen, und hat das ja auch tatsächlich noch ein paar Jahrhunderte hindurch vermocht. Was es an den Rand des Grabes brachte, war etwas ganz anderes, obenein etwas, was ihm gar nicht einmal in besonders böser Absicht, vielleicht in guter sogar, angetan wurde und sich oft genug scheinbar ganz von selbst vollzog, ohne dass ein Europäer dabei eine Hand extra gerührt hätte. Es war das die Einführung der kapitalistischen Wirtschaftsform.

Das ist es, was die einheimischen Gewerbe, Industrieen und Künste ruiniert hat, die einheimischen Landwirte den Wucherern an das Messer liefert, Indien zwingt, riesenhafte Eisenbahnen, grossartige Hafenbauten und was dergleichen mehr das europäische Kapital erbaut hat und noch erbaut, mit Geld zu verzinsen, ohne dass es vorläufig auch nur einigen nennenswerten Nutzen hiervon hätte. Im Gegenteil. Das darbende Indien darf jetzt zuschauen, wie seine Zerealien in wohlverschlossenen Eisenbahnwagen mitten durch die Hungerdistrikte hindurch den Seehäfen zurollen, wo sie nach Europa verladen werden. Für diese Entsagung bekommt es

zwar Geld; aber mit diesem zahlt es eben obige Zinsen, ausserdem einen hübschen Posten noch als Gehälter und Pensionen an die Leute, welche ihm diese herrliche Weltordnung aufrechterhalten resp. sie eingesetzt haben.

Aber was in aller Welt hat das mit dem Buddhismus zu tun? Seit Sîlâditya (etwa um 630 unserer Zeitrechnung) hat es schon keinen Fürsten in Indien mehr gegeben, der sich mit einigem Ernste für die Sache des Buddhismus interessiert hätte. Und speziell diejenigen, die den Vorzug hatten, den „Schatten des Kreuzes von Golgatha" auf ihre sonnigen, kunst- und farbenfreudigen Länder fallen zu sehen, waren Mohammedaner vor allem und Hindus. Buddhist war von diesen unseres Wissens kein einziger; wie denn der Buddhismus unter den rund 250 Millionen Indiern auch heute vielleicht noch nicht 200000 Anhänger zählt! (Selbst das Christentum zählt über 2000000). Aber Herr Professor Oldenberg dekretiert trotzdem: post hoc, ergo propter hoc!

Nun aber etwas anderes. Seit kurzem ist in Indien eine Bewegung entstanden, die auf nichts geringeres abzielt, als Indien nach dem Muster Japans an die Seite der modernen Industriestaaten zu stellen. Sieht man sich die gegebene Situation mit klaren Augen an, so wird man finden, dass es keinen anderen Weg gibt, für die Zukunft Indiens zu retten, was noch zu retten ist, als eben die Benutzung und volle Ausnutzung alles desjenigen, was nun einmal nicht zu beseitigen, nicht rückgängig zu machen geht, und fallen zu lassen, was nicht gehalten werden kann. — Indiens Landwirtschaft und Handwerke sind dasjenige in allererster Linie, was rückständig ist und nicht mehr in die neuen Verhältnisse hineinpasst. Hier gilt es also, Wandel zu schaffen. Das lässt sich aber selbstverständlich nicht mit guten Ratschlägen und wohlgemeinten Regierungsverordnungen durchführen, sondern hierzu bedarf es des Wissens und Könnens und der Volksinitiative. Daher hat man ganz vernünftig erst einmal mit der Einrichtung von Landwirtschafts- und Industrie-Schulen den Anfang gemacht, da eine Anzahl von Gründen es untunlich erscheinen lassen, etwa nach dem Beispiele Japans junge Indier zunächst ausschliesslich im Auslande

unterrichten zu lassen. Aber worauf es uns hierbei vor allem ankommt: die Leute, welche das ins Werk setzen, sind Buddhisten! An ihrer Spitze steht unser Freund, der Anagarika Dharmâpala; derselbe Mann, dessen energischem, rastlosem Wirken der Buddhismus selber schon seit Jahren so ungemein viel verdankt, er steht auch hier wieder als Bahnbrecher einer neuen Kulturperiode. Und es kann nun wohl kommen, dass gerade der Buddhismus es ist, der Indien aus seinem tiefen Verfall wieder in die Höhe bringt.

Wenn wir nur noch an Japan erinnern, so wird das für unsere Leser vollauf genügen. Die Grundlosigkeit der gegen den Buddhismus in die Welt gesetzten und stetig wiederholten Verdächtigungen ist sehr leicht auch an Beispielen zu illustrieren! Im Eingehenderen wird sich ja jeder Denkfähige selber sagen können, dass eine Weltauffassung, welche in ihrem wesentlichen Bestande so wenig mit Übersinnlichem, statt dessen aber so ausschliesslich mit dem Diesseits zu schaffen hat, wie gerade der Buddhismus, diese Philosophie der Gerechtigkeit, gewiss zu allerletzt als „Religion der absoluten Passivität", als „nicht vereinbar mit dem Fortschritt", und was dergleichen gegenstandslose Redensarten mehr sind, genannt zu werden verdient.

Zum Schluss ruft Oldenberg, „dass wir Abendländer die Pflicht hätten, die buddhistische Propaganda entschieden zu bekämpfen." Das kann uns natürlich nicht weiter stören, wie Keinen, der da weiss, was bei der Bekämpfung wissenschaftlicher Lehren herauszukommen pflegt. Aber dem Historiker und Kulturhistoriker kann dieser Appell freilich noch etwas demonstrieren: Die Drillseligkeit und Uniformsucht, die auch auf geistigem Gebiete in Deutschland dominieren und keinerlei Abweichen vom hergebrachten, approbierten Schema dulden wollen. Der geringste Lichtschimmer genügt, und der alte, besorgte Dorfnachtwächter erhebt seine Stimme: „Bewahrt das Feuer und das Licht, dass niemand ein Schaden geschicht. Lobt Gott, den Herrn!"

Aber es nützt alles nichts. Es steht eben nicht in des Menschen Belieben, irgend eine Lehre, oder was sonst, für

Wahrheit oder für Unwahrheit anzusehen, denn das, was i
wird und muss sich gegenüber dem, was nicht ist, stets
Geltung bringen. Unsere Sinne und unser Denkvermög
sind auf die Dauer doch nicht zu täuschen und irrezufüh

Die „christlichen Heilswahrheiten" verlieren ihre
ziehungskraft immer mehr. Das beweist die Massenflu
aus den christlichen Religionsgemeinschaften. Das Elend
Völker und insbesondere des deutschen Volkes ist nachgera
zu furchtbar geworden, die Verheerungen dieses Elend
gerade auch auf ethischem Gebiete, sind zu entsetzlich,
dass man noch grosse Neigung verspüren könnte, sich
diesen Jammer als „unerforschliche Ratschlüsse" oder
als „Läuterungsmittel" aufreden zu lassen. Not lehrt bet
sagt das Sprichwort; nicht selten jedoch auch denken!
Sobald man aber denkt, befindet man sich bereits im bu
dhistischen Fahrwasser; Denken ist das Grundelement d
Buddhismus. Und an welches andere könnte man da
Anblicke des Elends denken, als an das buddhistisc
„das Elend, die Entstehung des Elends, die Aufhebung d
Elends und den zur Aufhebung des Elends führenden Weg
Kann die bereits Jahrhunderte alte naturwissenschaftlic
Denk-Erziehung an den europäischen Völkern spurlos v
laufen sein? Wird man die Menschen hindern können,
Kausalitätsgesetz, diesen wahren und einzigen Grundpfei
der Naturwissenschaft und ebenso des Buddhismus, auch
Europa auf rein philosophische Gebiete hinüberzunehm
nachdem sich seine Anwendung auf dem ganzen, weit
Gebiete der Naturwissenschaft, einschliesslich der modern
Technik, bereits so glänzend bewährt hat, und nur ein p
Jahrzehnte schon genügten, seine uneingeschränkte Giltigk
auch auf dem historisch-ökonomischen Gebiete in gerad
überraschender Weise zu zeigen? Wir sind nicht der Meinu
Herr Professor Oldenberg dürfte einen schweren Stand ha
wenn er der Entwicklung entgegenpredigen will. Dass
Posen „sein Urteil viele seiner Zuhörer merklich enttäuscht
wie der Berichterstatter mitteilt, wundert uns nicht. Mag
auch noch anderwärts recht oft solche Enttäuschungen herv
rufen: schliesslich wird er selber der Enttäuschte sein,

er sich andere Resultate von seiner antibuddhistischen Propaganda versprochen haben sollte, als negative.



Die Aufnahme eines Europäers in die buddhistische Brüderschaft

und die

Einführung des Sangha im Abendlande.

Von Bhikkhu Ânanda Maitriya.

An dem Vollmondtage des Vesakha im Jahre 2446 nach buddhistischer Rechnung (am 21. Mai 1902) bot sich den Bewohnern von Akyab ein ungewöhnliches Schauspiel in der Zulassung eines englischen Samanera, Ânanda Maitriya, zum höchsten Grade der buddhistischen Priesterschaft, nachdem er als Samanera am 8. Dezember des vorhergegangenen Jahres durch den Lamma Saradaw dieser Stadt ordiniert worden war.

Für diejenigen unserer Leser, welche mit des neuen Bhikkhu Vorleben noch nicht bekannt sind, wollen wir einen kurzen Abriss seines Lebens und der Art, wie er ein Buddhist geworden ist, geben.

Allan Bennett Mac Gregor wurde im Jahre 1872 in London als Sohn eines Zivilingenieurs geboren und in Bath, in West-England, erzogen. Nach seiner Schulzeit, als er die Wissenschaften studierte, trennte er sich, wie die meisten jungen Leute, welche mit moderner Wissenschaft bekannt werden, vom Christentum und blieb verschiedene Jahre ein Agnostiker. Mit dem Buddhismus kam er zum ersten Mal in Berührung durch Sir Edwin Arnolds wundervolle Dichtung „Die Leuchte Asiens", und tief bewegt durch die reine, durchdringende Wahrheit, wie sie so wunderbar und geschickt in Arnolds Meisterwerk dargeboten wird, bemühte er sich, eine nähere Bekanntschaft mit dem Buddhismus zu erlangen vermittelst der Schriften, welche ins Englische übersetzt waren.

Nach dem Studium derselben wurde er Buddhist und ist ein solcher seit seinem 18. Lebensjahre geblieben. Von Beruf

Chemiker, hat er sich auch mit anderen wissenschaftlichen Werken über die höheren Phasen der Elektrizität, Hertzwellen, Röntgenstrahlen etc. beschäftigt. Vor drei Jahren kam er nach Ceylon, um seine Gesundheit zu kräftigen, die unter dem rauhen Klima Englands gelitten hatte, und während seines dortigen Aufenthaltes erweiterte er seine Kenntnisse über den Buddhismus ganz bedeutend. Er wurde während der Zeit von vier Monaten durch den ehrwürdigen Revata Thera zu Kamburugamuva (im Matara-Distrikt) unterrichtet. Viele Freunde unter den hervorragendsten Buddhisten Ceylon's unterstützten ihn in seinen Studien, und im Jahre 1901 las er vor der „Hoffnungsloge der T. S.“ in Colombo eine Darlegung buddhistischer Lehren, genannt „Die vier erhabenen Wahrheiten“, welche später gedruckt und auf Kosten des Herrn J. E. R. Pereira, eines hervorragenden Buddhisten in Colombo, gratis verteilt wurde.[1])

Er sprach den Wunsch aus, dem buddhistischen Orden in Burma beizutreten; Dr. Tha Nu traf die nötigen Vorbereitungen, und Mr. Mac Gregor verliess im Dezember des Jahres 1901 die Welt und entsagte der Angehörigkeit zu England, um des grossen Ruhmes willen, einer der grossen Familie der Söhne Buddhas zu werden. Er wechselte seinen englischen Namen mit dem buddhistischen „Ânanda Maitriya“.

Seit dieser Zeit lebte er in Akyab, um seine Kenntnisse in der Pâlisprache zu erweitern, die Pfichten eines Bhikkhu kennen zu lernen und schrieb einige Schriften über Buddhismus, welche in Ceylon gedruckt wurden. Zuletzt zog er nach Kyarook Kyoung, wo der Kyarook Saradaw es war, welcher zusammen mit Shwe Zedi Saradaw die vielen bedeutenden Theras versammelte, die an der Verhandlung betreffs der vollständigen Ordination teilnahmen.

Fünf Tage vorher kamen die Bhikkhus, welche man eingeladen hatte, aus auswärtigen Distrikten an und nahmen bei Kyarook und Shwe Zedi Kyoung Wohnung. Sie kamen zu zweien und dreien, zu fünf und zehn, so dass die Nachbarschaft

---

[1]) Ins Deutsche übersetzt von Karl B. Seidenstücker: Die »vier erhabenen Wahrheiten« von Bhikkhu Ânanda Maitriya.

der zwei Tempel Anuradhapura in den Tagen seines Ruhmes glich, „als die Stadt golden glänzte von den Gewändern der Bhikkhus.“

Auch die buddhistischen Laien standen nicht hinter den buddhistischen Brüdern im gelben Gewande zurück, um dem Tag die rechte Würde zu verleihen. Unter der tüchtigen Führung des U Mra U, Maung Htoon-Chan und anderer wurden Anstalten für die Ordinierung selbst sowie für die Bewirtung der versammelten Bhikkhus getroffen. Statt für 20 Bhikkhus brachte das Volk Nahrung für 40, und als an dem letzten Tage etwa 70 Bhikkhus gegenwärtig waren, hatte man Nahrung genug für 150. Als nun endlich der bestimmte Tag anbrach, hatte jedermann nur Worte des Lobes für die ausserordentlich ausgezeichnete Anordnung des Ganzen. Mr. Htoon-Chan war unermüdlich in seinen Bemühungen, die besuchenden Bhikkhus zu unterhalten, indem er sie in die Geheimnisse des Phonographen und des Teleskopes einweihte und ihnen mit der Laterna magica einige der grossen buddhistischen Heiligtümer vorführte.

Der Tag, welcher für die Zeremonieen gewählt wurde, — der heiligste im buddhistischen Kalender — der buddhistische Neujahrstag, der Tag der vier Hauptdaten im Leben Buddhas, (seine Geburt, seine Entsagung, die Erlangung der Buddhaschaft und sein Eingang ins Parinirvâna) — dämmerte hell und klar, es schien, als ob auch der Himmel, um das Gedächtnis des grossen Meisters zu ehren, der schon vor langer Zeit in den ewigen Frieden eingegangen ist, ein Feierkleid anlegen wollte.

Um wegen der Rechtskräftigkeit der Sima Misshelligkeiten zu vermeiden, war festgesetzt worden, dass die Weihe auf dem Wasser vollzogen werden sollte, und man hatte mit der Arakan-Flottilla Co. ein Übereinkommen getroffen zwecks Benutzung einer ihrer Dampfbarkassen für die Zeremonienhandlung und einer ihrer grossen Zollniederlagen für den nachfolgenden Empfang und die Ansprache des neuen Bhikkhu.

Um zwei Uhr nachmittags bewegte sich die Prozession von Kyarook Kyoung nach den Hafen. Zuerst kam der ehrwürdige Shwe Bya Saradaw, der hauptsächlich amtierende

Bhikkhu in einem Wagen, dann eine lange Reihe von 74 Bhikkhus, glänzend in gelber Seide, dann ein Musikkorps, versehen mit Pfeifen, Zimbeln und grossen Trommeln und zuletzt der Bhikkhu, welchen der Samanera zu seinem Lehrer erwählt hatte und welchen wir der Einfachheit halber mit der englischen Bezeichnung „Priest-elect“ nennen wollen, mit seinem Haupt-Dayka Dr. Tha Nu in einem Wagen, eine Vergünstigung, welche man ihm gewährte mit Rücksicht auf eine erst kürzlich überstandene Krankheit. Vor und hinter diesem Zug marschierten Leute, goldene Fahnen tragend, und langsam durch die staubigen Strassen ziehend, sah man das Volk niederknieen, wo der Zug vorüber kam. Man konnte sich einen Begriff machen wie diese grossartige Religion in den Herzen des Volkes festgehalten wird, man konnte verstehen, welch grossen Teil diese Religion von seinem Leben ausmacht.

Endlich war der Hafen erreicht, und hier war alles bereit. Die Barkasse war geschmackvoll dekoriert mit langen Blumengewinden, Fahnen und frischen Blumen; der Boden der Zollniederlage mit Matten belegt, damit sich das Publikum setzen konnte.

Die Bhikkhus und der Priest-elect gingen auf die Barkasse, welche dann in der Mitte des Stromes vor Anker gelegt wurde. Nachdem dies geschehen war, verliessen die Arbeiter das Boot, und die Handlung begann in ihrer rechten Feierlichkeit.

Der Samanera wurde soweit wie möglich von den Bhikkhus entfernt, letztere sammelten sich auf einer Stelle und bildeten einen Sangha, während jeder Bhikkhu in leisem Tone seinem Nachbar seine Vergehungen gestand. Dann ging ein bezeichnendes Zwischenspiel vor sich. Ein Gefäss mit Wasser nehmend, ging Shwe Zedi Saradaw nach dem Bug des Schiffes und goss von da aus Wasser auf den darunter fliessenden Strom. In dieser Weise, immer Wasser sprengend, ging er um das ganze Schiff, vom Steven zum Stern und vom Stern zum Steven. Diese Handlung wird das „Trennen des Sima“ genannt und bedeutet die Reinigung des Schiffes durch Wasser, seine Absonderung von der äusseren Welt und seine Einsegnung als eine Wassersima.

Mit dieser Handlung begann das Kammavâca oder der Ordinationsritus. Zu Füssen des ehrwürdigen Shwe Bya Saradaw knieend, bat ihn der Samanera dreimal um Gewährung der Bestätigung und Unterstützung sowie um die Vergünstigung sein geistiger Führer zu werden, worauf der Saradaw erwiderte: „Saddu, Saddu“ d. h. „es wird geschehen, es wird geschehen.“ Der Samanera kehrte dann zurück zum anderen Ende des Bootes.

Es ist gewöhnlich üblich, dass der Âcariya oder Lehrer dem Priest-elect die Bedeutung eines jeden Satzes des Kammavâca in burmesischer Sprache erklärt, da jedoch der Samanera mit dieser Sprache nicht bekannt war, sagte Shwe Zedi Saradaw die Erklärung in englischer Sprache her, wahrscheinlich das erste Mal, dass diese Sprache bei Ordinierung eines buddhistischen Mönchs in Anwendung gekommen ist.

Vielleicht nach einer halben Stunde hatte die Handlung ihr Ende erreicht, und die drei Natti Âcariya, Kyarup Saradaw, Pannalankara Saradaw und Shwe Zedi Saradaw in der Mitte der Versammelten knieend, sangen die heiligen Worte: „Der Bewerber verlangt Aufnahme unter dem ehrwürdigen Tissa. Seiner Aufnahme steht nichts im Wege, die Versammlung nimmt den Bewerber auf unter seinem Führer, dem ehrwürdigen Tissa. So jemand in der ehrwürdigen Versammlung die Aufnahme des Bewerbers billigt, der möge schweigen, so jemand etwas dagegen einzuwenden hat, der rede.“

Dreimal klang das volltönende Pâli über die Wasser, jedesmal folgte ein tiefes Schweigen, dann riefen die drei Âcariyas, sich gegen die versammelten Bhikkhus verneigend: „Der Bewerber hat die Einweihung durch die Bruderschaft unter seinem Führer, dem ehrwürdigen Tissa erhalten. Die Bruderschaft billigt den Beschluss, deshalb schweigt sie, so habe ich es verstanden.“

Damit endete die Ordinationszeremonie, der neu eingesegnete Mönch knieete vor seinem Oberen, um seinen Mönchsnamen zu empfangen.

„Ananda Maitriya, Sasanajotika-Bhikkhu“ war der Name, welcher dreimal von dem ehrwürdigen Shwe Bay Saradaw

ausgerufen wurde und welchen der neue Bhikkhu dreimal wiederholte.

Die Barkasse wurde an das Ufer gezogen, die Versammlung brach auf und alle gingen dann zu dem grossen Zollschuppen, wo das Volk auf sie wartete. Nachdem man dem neuen Mönch verschiedene Aufmerksamkeiten erwiesen hatte, erhob sich derselbe und hielt folgende Ansprache in Englisch, in der er sein Programm entwickelte und darlegte, in welcher Weise er für Verbreitung und Förderung des Buddhismus arbeiten wolle. Zuletzt wurde noch eine gedrängte Ansprache, auf derselben Basis stehend, sehr gut in burmesisch übertragen durch Dr. Tha Do Aung, von U Mra U verlesen und damit war die ganze Handlung beendet. Die Bhikkhus kehrten zurück zu den Tempeln und das Volk ging nach Hause. Alle hatten guten Grund, sich zu beglückwünschen wegen des unbeschränkten Erfolges dieses Werkes, für welches solche ausgedehnten Vorbereitungen getroffen worden waren. — Es folgt nun die Ansprache:

* * *

Ehrwürdige Herren und Brüder!

Ich beuge mich tief in Ehrfurcht und verehre die heiligen Füsse des Buddha, unseres Herrn, des Allerbarmers, des Lichtes und Erlösers der Welt. Ich verehre die erhabene Lehre, welche er uns erklärt hat und die uns von dem schmerz- und sorgenvollen Leben und von dem dreifachen Feuer der Begierde, des Hasses und des Wahnes befreit, welche unsere Gedanken reinigt und uns innerlich stark macht, liebevoll und mitleidig gegen alle lebenden Wesen.

Endlich verehre ich mit gefalteten Händen die Bruderschaft seiner Jünger und die Gemeinde der Heiligen, welche den Pfad wandeln, den er uns gewiesen hat, jenen Pfad, welcher uns aus der Welt der Täuschung führt und uns errettet vom ewig rollenden Rade des Leidens und uns in die todlose Ruhe des unveränderlichen Nirvâna leitet, zur Erlösung und zum grossen Frieden.

Nachdem ich das dreifache Juwel unseres Glaubens gebührend verehrt habe, geziemt es sich, dass ich, da ich nun zum ersten Male als ein vollberechtigtes Mitglied des Sangha

vor Ihnen erscheine, allen denen zu danken, welche mir geholfen haben, diesen Segen zu erlangen, so dass ich den erhabensten und grössten Weg des Lebens betreten konnte. Und so will ich Ihnen gegenüber die Art und Weise der Arbeit, welche vor mir liegt, das Werk, welches ich mir vorgenommen habe zur Ausbreitung unserer buddhistischen Religion, erklären, wie ich dies bisher nicht tun konnte.

Zuerst möchte ich meinen Dank aussprechen.

Es gibt keine Worte, welche ausdrücken können, wie voll mein Herz heute von Dankbarkeit gegen Sie alle ist. Ich kam aus einem fernen Lande, als Ausländer und ein Ihnen Unbekannter und bin von Ihnen aufgenommen worden wie ein Bruder und ebenso geliebt, nur um unseres gemeinsamen Glaubens willen. Seit ich hierher kam, seit ich durch meine Pabajjâ-Ordination die Welt verliess, seit dieser Zeit ist alles, was ich habe, das Gewand, das ich trage, die Nahrung, die ich empfing, die Bücher, aus welchen ich das gute Gesetz unseres Meisters erkannte, alles ist Ihre Gabe. Das sind Gaben, welche nur aus Liebe zu der grossen Religion, die Ihr erhabenstes Erbteil ist, einem Fremden gewährt werden konnten, einem, der noch nicht einmal Ihre Sprache versteht. Wahrlich, es war eine immerwährende Hilfe und Güte, welche Sie mir erwiesen haben.

Dies ist der Dank, den ich darbringen muss, aber, wie schon gesagt, blosse Worte können die Dankbarkeit nicht ausdrücken, welche ich für alle im Herzen fühle. Wenn mir die alles regelnde Macht des Karma den Segen in die Hand gibt, so wird meine aufrichtigste Hoffnung und das Streben meines ganzen Lebens sein, das Gesetz des Mitleids und der Liebe den Ländern des Westens zu übermitteln. Sie, welche mir alle so liebenswürdig geholfen haben zu der Stellung und Kenntnis, welche nötig ist, um dem Abendlande diese Lehren zu bringen, haben ebenfalls Teil an diesem Werk, denn was hätte ich ohne Ihre Hilfe vollbringen können. Sicherlich nichts!

So zolle ich Ihnen von ganzem Herzen Dank, ebenso dem höchsten Gesetz, welches über Leben und Tod der Menschen regiert; den ehrwürdigen Mönchen, welche mir die

Ehre erwiesen haben, zu der Brüderschaft des Sangha zugelassen zu werden, und allen Laien, welche mir geholfen haben. —

Als ich im Dezember als Samanera ordiniert wurde, teilte ich Ihnen in meiner damaligen Ansprache kurz die Gründe mit, welche mich veranlasst hatten, Aufnahme in diesem erhabenen Orden zu suchen. Ich erzählte Ihnen von den Streitigkeiten der religiösen und weltlichen Wissenschaften in meinem Vaterland und sagte, dass, wie dies sehr häufig der Fall ist, letztere den Glauben meiner Kindheit zerstörten. Es ist sehr schwer für mich, gerade Ihnen die fürchterlichen, inneren Kämpfe zu schildern, welche so viele Menschen, die wissenschaftlich gebildet sind, in westlichen Ländern durchmachen müssen. Ihnen ist es nicht möglich, das zu verstehen, da Sie in einem Glauben aufgewachsen sind, der nie in Widerspruch gerät mit irgend etwas, das Sie im späteren Leben als Wahrheit erkennen. Denn die Religion, welche wir in unserer Kindheit lernen, (und es gibt nur weniges, was fester im Menschenherzen haftet, als gerade das, was wir in unserer Jugend in uns aufnehmen), ist eine Religion, welche in unserem Innern mit all dem Schönen und Edlen verknüpft ist, was es im Leben gibt, und mit den höchsten Sittenlehren, die eines Menschen Herz je zu edlem Leben und Denken begeistert haben.

Diese Religionslehren unserer Kindheit vereinigen sich jedoch zu einem blinden und unbeweisbaren Glauben, d. h. Fürwahrhalten der Glaubenssätze einem, wie sie uns gelehrt werden, zu einem Glauben, welchen wir später in bitteren Kämpfen als unmöglich und alle wahre Moral zerstörend erkennen müssen, dieselben Sittenlehren zerstörend, die man uns als einen Bestandteil dieser Religion gelehrt hat.

Denn es wird uns gelehrt, dass es kein noch so schreckliches Verbrechen gibt, dass kein Leben so tief in Verworfenheit und Sünde gesunken sein kann, dass nicht eine aufrichtige Reue und Anrufung Gottes es von der wohlverdienten Strafe zu retten vermag. Und es gibt eine noch dunklere Seite in dieser Lehre, welche uns glauben macht, dass unzählige Wesen, erschaffen durch einen allweisen und allgütigen himmlischen Vater, zu ewigen, entsetzlichen Qualen verdammt sind, nur, weil sie diese Religion nicht kennen.

Mit einem Worte, dieser Glaube hat als seinen führenden Grundgedanken das, was wir Buddhisten als dritte der zehn Fesseln der Sinne bezeichnen, Sîlabbata Parâmâsa, den Glauben an die Wirkung und Erhörung von Gebeten und Riten, um sich von Sünden zu reinigen und ein glückliches Leben im Jenseits zu erlangen; diese Fessel der Sinne, wie sie Arnold uns beschreibt:

In dem einnehmenden Gewande eines demütigen Glaubens,
Die Seelen täuschend durch Riten und Gebet,
So sind die Träger dieser Schlüssel: sie verschliessen Höllen
Und öffnen die Himmelspforten.

Wenn wir später im Leben die Gesetze kennen lernen, die unsere Weisen entdeckt haben, wenn wir erfahren, dass die ganze materielle Welt keine Ausnahmen von der universalen Herrschaft des Gesetzes macht, wenn wir sehen, dass das üble und giftige Unkraut wieder solches hervorbringt, dass Korn aufwächst zu Korn, die Lilie zur Lilie, Gutes zu Besserem, Übles zu noch Schlimmerem, wenn wir dies alles sehen, wie können wir annehmen, dass es anders in der grösseren und höheren Lebenswelt, der Welt der Herzen und Leben, der Wege und Gedanken der Menschen, sein kann?! Wenn wir weiter sehen, dass es in der physischen Welt eine Ordnung gibt, jenseits des niederen Gesetzes der Vererbung, welches selbst nur Wiederholungen hervorbringen kann, — ein höheres und mächtigeres Gesetz, die Macht der Entwicklung, eine Macht, welche durch lange Aeonen des Kampfes, aus diesem andauernden Kampfe sich entwickelt zu immer höheren und höchsten Formen; — wie sollten wir nicht glauben, dass hier ebenfalls in unseren Sinnen, unseren Herzen und unserem Willen ein tieferes, gewaltiges Gesetz, vielleicht jetzt noch unbegriffen, herrscht, und unser ganzes Leben zu einer endlichen und letzten Vollkommenheit bringt, ohne, dass ein selbstsüchtiges Gebet in einem kurzen Augenblick die Sünden einer ganzen Lebenszeit wegwischen kann?!

Und doch ist dieser selbe Glaube, welcher so übereinstimmt mit dem, was wir unter dem Namen »Gesetz« kennen, so einfach in seiner Gerechtigkeit; er vermag die dunkle Bedeutung der Leiden und das Geheimnis des Lebens so deutlich zu

erklären; aber er steht im Widerspruch zu alledem, was uns in unserer Kindheit gelehrt wurde. Es wurde uns gesagt, dass wir stets glauben müssten. Blind glauben, ohne nach einer Erklärung zu suchen; annehmen, dass ohne Glauben weder Reinheit des Lebens noch der Gedanken uns helfen können. Wir müssen glauben, dass die Welt durch Launen regiert wird, und ihre Qualen ohne Zweck und Ziel sind, müssen an einen Willen glauben, den wir nicht ergründen dürfen, an eine Macht, welche wir hier niemals sehen noch kennen lernen. Was nimmt es dann Wunder, wenn wir in unserer Jugend die Lehren unserer Kindheit verwerfen, wenn wir blindlings in der Dunkelheit und dem Schatten unseres Herzens und Lebens vergebens nach Aufklärung der furchtbaren Probleme dieses Daseins suchen oder schwach werden, uns kopfüber in den Strudel des Vergnügens, der Zerstreuung und Ausschweifung stürzen, — eine schlimme Periode, welche langsam aber sicher die alten und edlen Ideale des Lebens vernichtet.

Wie soll ich Ihnen diese bitteren Kämpfe, die sich in unseren Herzen abspielen, schildern oder die Verzweiflung, die wir alle durchmachen müssen, beschreiben, wenn diese Religionslehren unserer Kindheitstage und ausserdem oftmals noch die grossen ethischen Lehren, die einen Teil dieser Religion bilden, eine nach der anderen zerstreut werden müssen, ehe die wissenschaftlichen Kenntnisse, die logische Erkenntnis von der Notwendigkeit anderer Aufklärung der Lebensprobleme sich aufrichten können, wie die Nebel zerstreut werden müssen vor dem Aufgang der Sonne!

Ich kann es nicht schildern, denn es gibt in unserem Leben nichts, was man mit diesen Kämpfen vergleichen könnte. Hart ist der Verlust von Reichtum, Weib, Kind oder Liebe, doch keine Verzweiflung im Leben ist zu vergleichen mit derjenigen, welche so häufig den erfasst, der ohne Religion ist, ohne die Hoffnung, die nur die Religion geben kann, ohne ihren Trost in den Zeiten des Unglücks und der Verlassenheit.

Die grosse Mehrzahl meiner Landsleute wird allerdings von dieser inneren Zerrissenheit nicht betroffen, diejenigen nämlich, welche keine Kenntnis der wissenschaftlichen Wahrheit haben,

oder sich nicht so geistig beschäftigen, dass sie befähigt wären, Lebens- und Glaubensprobleme sorgfältig zu durchdenken. Diese leben in einer glücklichen Unwissenheit und freuen sich des Trostes derjenigen Religion, welche von den Köpfen mit grösseren und weitergehenden Kenntnissen und klareren Sinnen verleugnet wird.

Wenn diese Kenntnis der Herrschaft des Gesetzes in der materiellen Welt, diese wissenschaftliche Wahrheit, welche den Märtyrern der Wissenschaft einen so grossen Gewinn gebracht hat, ihren Anhängern einen annehmbaren Ersatz für die Begeisterung der Religion, welche sie ihnen genommen hat, gebracht hätte, dann wäre alles gut gewesen, aber unglücklicherweise ist dies nicht der Fall.

Das Glück, welches tiefes religiöses Fühlen erteilt, ist nicht für den Agnostiker, das erhabene Streben und die Sehnsucht dieser Religion berühren sein Leben nicht und der ärmste Bauer, welcher meint, das Gesetz des Universums könnte durch sein Gebet umgestürzt werden, ist in seiner Unwissenheit glücklicher, als der Weise in seiner Gelehrsamkeit; denn unsere Wissenschaft hat uns nur die Kenntnis dieser Welt des Todes gebracht, uns aber keinen Schimmer des grossen, jenseitigen Lebens gegeben. Für den Bauer gibt es ein Ende und ein Ziel im Leben, jedoch der etwas Weisere denkt zweifelnd über das versprochene himmlische Dasein nach, während der wissenschaftlich Gebildete bei all seinem Arbeiten und Streben doch nichts weiter vor sich sieht, als sein materielles Ende, und er hat keine Hoffnung, etwas von dem zu erfahren, was hinter dem Schleier verborgen ist, hinter diesem Schleier des Geheimnisses und Leidens unseres dunklen Lebens.

Welcher unter uns hat dies nicht schon an sich selbst verwirklicht gesehen, welcher unter uns ist nicht zu Zeiten, wenn er sich inmitten der Erforschung der Eigentümlichkeiten der Materie befand, erschrocken über die gänzliche Nutzlosigkeit alles dessen zurückgefahren und hat die Nichtigkeit all seines Studiums eingesehen, und hatte doch nicht die Fähigkeit, den Zweck des Lebens zu erkennen, jenes jenseitige Gesetz zu ergründen, welches kein materielles Werkzeug ihm je enthüllen kann. Welcher unter uns hat nicht zu Zeiten

die glücklichere Unwissenheit der Tage seiner Kindheit zurückgewünscht und hat nicht mit dem grossen Dichter ausgerufen: „Nimm weg das traurig-klare Schauen und gib mir die glückliche Blindheit meiner Jugend wieder.“

Denn wir haben die Herrschaft des Gesetzes in der materiellen Welt kennen gelernt, wir haben die blinde Kraft an Stelle der Göttlichkeit im Glauben unserer Kindheit gesetzt, aber wir haben noch nicht das kennen zu lernen, was nur der Buddhismus allein uns lehren kann, nämlich die Existenz eines höheren Gesetzes, einer Macht, welche jenseits des Schattens unseres Lebens regiert und lebt, einer Macht, welche sich mit der Zeit entwickeln wird aus der alten angestammt Dunkelheit unserer Herzen und Sinne heraus, — eines Glanz und Lichtes, welches jenseits unseres beschränkten Gesich kreises scheint, einer Macht, welche durch die Sorge un Unruhe unseres Lebens der Vollkommenheit zustrebt, wel jetzt als das geringere Gesetz auf Erden im Stillen un Dunklen schaffend, zuletzt aus dem sterbenden und ver henden Samen die Wurzel, den Stamm, das Blatt und ganze Schönheit und das Wunder der Frucht hervorbringt.

Doch unsere Kenntnisse haben uns nicht glücklicher macht. An Stelle des alten religiösen Gefühles, welches d Menschen zu edlem Leben und Tun antrieb, ist nur ein gehren nach weiteren Kenntnissen getreten, nach Kenntni welche nur den Vorteil haben, unser Verlangen nach V mehrung unserer Kenntnisse zu stärken, Wissenschaften, vollständig unfähig sind, unser Leben zu begeistern, unfäh die gegenseitige Liebe zu fördern, welche die Wurzel al wahren Glückes auf Erden ist. Diese Kenntnisse h Konkurrenz an Stelle der gegenseitigen Hilfe gesetzt, und Stelle der alten edlen Ideale ist ein erniedrigender und meiner Krämergeist getreten, ein Krämergeist, welcher zerstört, was gross und edel im Leben unserer Vorfahren Dieser Schacher ist der Ruin einer jeden grossen Zivilis des Altertums geworden, er ist das sichere Vorzeichen Niederganges von Nationen und Dynastieen, denn von allen edlen Leidenschaften der Menschen ist die Habsucht die e ohne irgend einen Funken himmlischen Feuers, sie ist wie

Geiz eines alten Mannes, der seinen Schatz heimlich hinter der Feueresse zählt. Wie es in dem menschlichen Leben ist, so ist es in der Geschichte der Nationen und Zivilisationen. Zuerst die edle Begeisterung der Jugend, die Liebe, die Hoffnung und das Streben nach dem Ideale und dann — ausser, die Macht der Religion oder eine andere bewegende und belebende Kraft greift in sein Leben ein — bleibt er im Leben ein Krämer, seine Ideale gehen auf in seinen Hauptbüchern und seinem Bankkonto, und er lebt nur noch, wie eine seelenlose Maschine, als einziges Ziel das Sammeln von Reichtümern verfolgend und stirbt mit Qualen des Herzens und einer namenlosen Angst und grossem Widerstreben, weil er seine Reichtümer, welche die Ursache seines Seelen-Ruins sind, nicht mit durch die für ihn fürchterliche Pforte des Todes nehmen kann.

Sollen wir es nun wegen alles dessen nicht für besser halten, zurückzukehren zur Knechtschaft der alten Tage und unsern Geist wieder mit dem Aberglauben zu belasten, von welchem wir uns erst mit grosser Mühe befreit haben?! Niemals! Denn wir haben einen kleinen Teil der Wahrheit gefunden, und wenn es unsere Kenntnisse in uns soweit gebracht haben, alles als dem Tode unterworfen zu erkennen, bleibt uns nur noch übrig, die Ergänzung zu finden, die Kenntnis von dem, was jenseits von Tod und Veränderung liegt. Wenn wir die Herrschaft des Gesetzes in der materiellen Welt entdeckt haben, müssen wir auch das grössere Gesetz, welches in der geistigen Welt regiert, zu enthüllen suchen. Wenn wir das nicht können, dann ist unsere grosse Zivilisation hinfällig, und alles, was wir durch sie gewonnen haben, für uns verloren. Denn wenn wir das höhere Gesetz erkennen können, werden wir in eine neue Aera des Lebens eintreten, eine Aera der erhabensten Begeisterung, in eine Erleuchtung, deren Früchte weit über dieses irdische Leben hinaus reichen, bis jenseits von allem, was unsere Sinne je erreichen und unsere Gedanken je ausdenken können.

Es gibt eine alte Sage, welche ich Ihnen erzählen will. Vor langen Zeiten lebte ein schreckliches Ungeheuer, genannt die Sphinx, welches den Kopf und die Brüste eines Weibes, den Körper eines Löwen und die Flügel und Krallen

eines Vogels hatte. Dieses Ungeheuer liebte Menschenfleisch und beraubte alle Länder, in welchen es lebte, und es fand sich niemand, welcher es vernichten konnte. Ein weiser und heiliger Mann, dessen Augen blind für das Licht der Welt, aber offen für das wundervolle Licht der Welt jenseits unserer Sinne waren, prophezeite, dass dieses Ungeheuer nur von demjenigen bezwungen werden könnte, welcher eine gewisse Rätsel-Frage löste, die es gewöhnlich seinen Opfern stellte. Doch der Seher sagte, es gäbe zwei Antworten auf dieses Rätsel, eine irdische und eine geistige Auslegung, und wenn der Mann das irdische Geheimnis allein lösen würde, so könnte er wohl die Sphinx vernichten, würde jedoch dagegen dem fürchterlichsten Unglücke preisgegeben werden.

Viele gingen zu der Sphinx, um das Rätsel zu lösen und ihr Land von der Plage zu erretten, aber keiner konnte auch nur die irdische, materielle Antwort geben, und jeder wurde von der Sphinx verschlungen. Deshalb hörten die Menschen auf, die Sphinx aufzusuchen, um das Rätsel zu lösen und waren nur darauf bedacht, ihr aus dem Wege zu gehen. Das Rätsel war ein mathematisches, und zwar eins der schwierigsten, umfassend eine tiefe Kenntnis einer transzendentalen Wissenschaft, welche von den geheimnisvollen Eigenschaften und der verborgenen Bedeutung der Zahlen und allen Arten ungewöhnlicher Kenntnisse handelt.

Endlich kam ein mutiger Mann in das Land und beschloss, als er von der Sphinx hörte, das Rätsel zu lösen und das Land von der Plage zu befreien. Er studierte Mathematik und die transzendentalen Wissenschaften, welche ich erwähnte, bis er dachte, dass er genügend wüsste. Dann ging er kühn zu der Sphinx, und die letztere legte ihm, wie gewöhnlich, ihr Rätsel vor. Dieses Originalrätsel war so mathematisch und so verwickelt, dass es für Sie vollständig unverständlich wäre, da Sie die geheimnisvolle Zahlenkunde nicht kennen, und so will ich Ihnen die leicht verständliche Form desselben sagen, in welcher es später allgemein bekannt wurde. Es lautete: „Was ist das? Es geht auf vier Beinen am Morgen, auf zwei Beinen am Mittag und auf drei Beinen am Abend?“ — Œdipus, so hiess der tapfere Mann, antwortete: „Das ist der

Mensch, welcher am Morgen seines Lebens auf allen Vieren kriecht, in der Jugendfrische geht er selbständigauf seinen zwei Beinen, und in seinem Alter nimmt er einen Stab, mit dessen Hilfe er sich fortbewegt.“ Und so löste er die erste Hälfte des Rätsels, er erklärte dessen irdische und materielle Bedeutung, aber er konnte nichts weiter als das sehen, er konnte die geheime, geistige Lösung nicht finden, welche hiess „das Ewige“, und während er die Sphinx vernichtete, welche in einen Abgrund stürzte und zerschmettert wurde, überfiel ihn in seinem Leben das fürchterlichste Unheil, wie es der alte blinde Seher vorher gesagt hatte.

Das ist die Legende der Wissenschaft. Derjenige, welcher die irdische Bedeutung des Lebensrätsels löst, vernichtet das Ungeheuer der Unwissenheit und des Aberglaubens, aber dies ist nicht genug; wenn er nicht weiter gehen kann, wird er selbst vernichtet, und schreckliches Unglück wird über ihn hereinbrechen. Indem er in das Geheimnis des äusseren Lebens eindringt, verfehlt er das Geheimnis seines inneren Wesens zu erforschen, die Tatsache und Bedeutung des innerlichens Leben zu ergreifen, und wenn er zugleich mit dem alten Animismus die geistige Wahrheit, welche in verschiedenem Grade allen Religionen und Mythologieen zu Grunde liegt, verwirft, dann ist er so sicher verurteilt wie Œdipus.

Er mag vielleicht das Ungeheuer des Aberglaubens vernichtet haben, doch kann er nichts mehr als das tun; er wird in diesem Leben bereits vom fürchterlichsten Unglück überfallen werden, durch den Verlust jeder höheren Hoffnung, durch den Verlust eines jedweden veredelnden Ideales in sich selbst. Er wird heruntersinken im letzten Falle zu einer blossen Maschine, um nutzlose Tatsachen zu registrieren, oder, wenn es schlimm geht, zum Leben eines Krämers oder vielleicht gar zu dem eines Verbrechers und Wüstlings.

Und so liegen die Verhältnisse heute im Abendland. Wir haben in der Tat den materiellen Teil des Lebensrätsels gelöst, die Geister der Wissenschaft haben sich siegreich bis zu der äussersten Grenze des materiellen Weltalls aufgeschwungen, aber weiter als bis zu diesen Grenzen können wir mit unseren gegenwärtigen Methoden nicht gelangen, denn welche Hilfs-

mittel und welcher feine Mechanismus könnten uns jemals die Geheimnisse der jenseitigen Welt, der Welt des reinen Bewusstseins, welche über alles Denken und über all unsere Begriffe erhaben ist, enthüllen? Und schon jetzt fangen wir an, die schreckliche Strafe zu verbüssen. Überall vermehren sich Verbrechen und Laster, die alten edlen Ideale machen einem gemeinen und erniedrigenden Krämergeist Platz, denn wenn heutzutage etwas Neues vorgeschlagen wird, fragt die Menschheit nicht: „Ist dieses gut und richtig?“ sondern nur: „Wird es sich bezahlt machen?“

Mit der Trennung der geistigen Führer des Volkes von der landläufigen Religion verbreitet sich überall eine ungeheure und ständig wachsende Flut der Religionslosigkeit und zwar so, dass, wie uns das Gesetz der Vererbung lehrt, nach einigen Generationen alle höheren Ideale aus unserem Leben ausgerottet und alle edlen Gefühle von einem seelenlosen Krämergeist rettungslos verschlungen sein werden.

Von meinem Standpunkte aus gibt es nur einen Rettungsweg aus dieser Lage der Dinge.

Wir benötigen im Abendlande eine Religion, welche in einem ganz besonderen Masse die letzte geistige Wahrheit und ferner den möglichst reinsten und klarsten Ausdruck von ethischen Grundsätzen enthält. Dann darf sie in ihren äusseren Lehren in der klaren Bedeutung ihrer Lebenslehren in keiner, auch nicht in der geringsten Weise in Widerspruch geraten mit dem, was wir als Wahrheit kennen gelernt haben. Mit einem Worte, wir brauchen eine Religion, welche die Herrschaft des Gesetzes, sowohl in der materiellen, als auch in der geistigen Welt verkündet.

Eine solche Religion existiert, ein Glaube unvergleichlich in seiner Ethik, unerreicht in der Erhabenheit seiner Lebenslehren, in allen Welten und für alle Wesen die Herrschaft des ewigen Gesetzes verkündend, jene unvergleichliche Religion, verkündet zur Erlösung aller Wesen durch ihn, dessen Jünger und ergebenster Nachfolger ich heute geworden bin, der Ârya Dharma unseres Herrn, des Buddha.

Hierin also liegt das Werk, das vor mir liegt, das Ziel, welchem ich mein Leben geweiht habe: Das Gesetz der Liebe

und Wahrheit, welches unser Meister gepredigt hat, den Ländern des Westens zu bringen und in diesen Ländern eine Bruderschaft seiner Jünger zu gründen.

Um dies tun zu können, ist es nötig, aus jedem Lande gebildete Männer zu bekommen, die fähig sind, über Buddhismus zu sprechen oder zu schreiben, welche nach dem Osten kommen, um die erforderliche Ordination zu empfangen und eine gründliche Kenntnis des Dharma zu erlangen; diese Arbeit habe ich im kleinen Stile schon begonnen.

Als das Gute Gesetz zum ersten Male durch den Allerbarmer gepredigt wurde, lagen die Verhältnisse in den westlichen Ländern so, dass seine Lehre von Frieden und Liebe nicht ausgebreitet werden konnte, denn die Menschen jener Zeit waren Wilde und Barbaren und erfreuten sich nur am Krieg und aller Art Grausamkeiten, vollständig bar des notwendigen Verstandes, um den Dharma zu begreifen. Aber seit jener Zeit haben die Verhältnisse sich ganz bedeutend verändert; heutzutage sind die Völker des Abendlandes die vorgeschrittensten der Welt, und der Ausbreitung einer Religion, welche frei von allem animistischen Aberglauben ist, wurde durch die Wissenschaften der Weg gebahnt.

Heute in zehn Jahren, genau, nachdem fünfundzwanzig Jahrhunderte vergangen sind, seit unser Meister im Tier-Park bei Benares zum ersten Male das Rad des Guten Gesetzes in Bewegung setzte und den Weg der Erlösung für die Menschen eröffnete, beabsichtige ich, den Anfang des sechsundzwanzigsten Jahrhunderts, das 2500ste Jubiläum der Gründung des Königreiches der Gerechtigkeit, zu feiern, indem ich in jenem Jahre mit der Verkündigung der Lehre unseres Meisters in den westlichen Ländern beginne und einen Sangha seiner Jünger in England, Amerika, Frankreich und Deutschland, vielleicht auch noch in anderen Ländern, gründe.

Mit dieser Zeit werden die nötigen zehn Jahre meiner eigenen Aufnahme in den Sangha verflossen sein, und wir sind dann in der Lage, die Pabajjâ- und Upasampadâ-Ordination in diese Länder zu übertragen.

Nach dem, was ich über England und Frankreich weiss und dem, was ich von massgebenden Personen über Amerika

und Deutschland erfahren habe, bin ich überzeugt, dass, würde der Dharma in diesen Ländern von ordnungsgemäss ordinierten Bhikkhus gepredigt werden, seine Ausbreitung gewaltig und der Erfolg sofort offenkundig wäre, und wenn dies eintreten würde, dann wäre die Wirkung dieser Lehre auf die abendländischen Nationen unberechenbar.

Das erste, was in dieser Angelegenheit getan werden müsste, wäre die Beschaffung von Bewerbern für die Mönchschaft. Ich stehe schon in Unterhandlung mit bedeutenden Buddhisten Englands, Amerikas und Deutschlands, doch von blosser privater Korrespondenz können wir nicht viel erwarten. Es gibt viele ergebene Anhänger unserer Religion im Abendlande, doch sind dieselben hier und dort zerstreut und gegenwärtig noch wenig organisiert.

Was not tut, ist, dass dieses Werk zur Kenntnis aller dieser Buddhisten gebracht werden müsste, und deshalb erbitte ich die Hilfe aller Buddhisten, gleichviel, ob des Ostens oder Westens.

Meine Absicht ist, zuerst eine Internationale Buddhistische Gesellschaft, genannt „Buddhasasana Samâgama" in den Ländern des Ostens zu gründen, welche sich später nach dem Abendlande weiter ausbreiten möge.

Das Hauptmittel, welches mich in die Lage versetzen soll, die Lehre im Westen zu verbreiten, ist ein grösseres Journal, welches ich in Kürze herauszugeben gedenke. Diese Zeitschrift müsste mindestens ein Jahr lang öffentlich unterstützt werden, da sie gratis an alle grossen Bibliotheken und alle bedeutenden Buddhisten geschickt werden müsste. Ich hoffe die nötige Unterstützung für meine Absicht in nicht allzu ferner Zeit zu erhalten und die erste Nummer dieser Zeitschrift schon innerhalb sechs Monate von heute herausgeben zu können. Ohne Zweifel würde der Hauptvorteil jenen westlichen Ländern zufallen, welchen wir später das dreifache Juwel überbringen wollen, doch glaube ich, dass es nicht ohne jede vorteilhafte Wirkung für diejenigen buddhistischen Länder wäre, welchen wir zuerst unsere Hilfe und Unterstützung bringen müssen.

Es würde meiner Ansicht nach eine ganz bedeutende Förderung der buddhistischen Sache in diesen Ländern bedeuten,

wenn europäische Bhikkhus durch das Land ziehen, für den Buddhismus werben und das Gute Gesetz predigen. Es würde uns dann später vielleicht möglich sein, die Vereinigung der verschiedenen Schulen des lokalen Sangha zu bewerkstelligen, eine Reform, welche sehr nötig ist, um die Lauterkeit und Festigkeit des buddhistischen Ordens zu erhalten.

Ich werde bemüht sein, als Bewerber für die Zulassung zu dem neuen Sangha nur Leute von Bildung zu nehmen, welche die Fähigkeit besitzen, über Buddhismus zu sprechen oder zu schreiben, denn Leute ohne wissenschaftliche Bildung würden nur dazu dienen, unsere Bewegung in das Lächerliche zu ziehen, ganz besonders, wenn wir nach dem Westen gehen.

Mit Hilfe einer ergebenen Anhängerschaft von solchen Männern glaube ich, mit unserer Unterstützung und der Güte Ihrer Bhikkhus, welche unsere Mitglieder in den Sangha aufnehmen, dem Buddhismus viele nützliche Dienste in diesen Ländern erweisen zu können, jedoch der erste Vorteil dieses Arbeitsprogrammes würde in den Ländern des Ostens gespürt werden und zwar in Form einer allgemeinen Zunahme und Gleichmässigkeit der buddhistischen Tätigkeit in diesen Ländern.

Ich würde es zu einer Bedingung der Zulassung zu unserem Sangha machen, dass die Bewerber versprechen, den Buddhismus nach buddhistischen Grundsätzen zu verbreiten, d. h. wir werden das Gute Gesetz ausbreiten, wie es nur immer möglich ist, entweder durch Verbreitung von Schriften, oder durch öffentliche Vorträge, wir würden auch in dieser Weise Angriffe auf unseren Glauben besprechen, würden jedoch niemals erlauben, dass einer unserer Mitglieder irgend eine Form des religiösen Bekenntnisses oder Gefühles bei anderen beschimpft oder schmäht, da wir immer daran denken müssen, dass die Wahrheit allbesiegend ist und am Ende doch siegen muss, während das Schmähen und Lächerlichmachen Andersgläubiger nur Hass und Feindschaft gebiert, auch widerspricht diese letztere Art und Weise ganz dem Geiste der Lehren unseres Meisters.

Dies ist kurz das Werk, welches vor mir liegt, und ich bitte alle Buddhisten, ob sie nun in Arakan, Burma, Ceylon, Siam oder in den westlichen Ländern wohnen, mir bei diesem

Werke zu helfen, und da ich genau weiss, wie alle Buddhisten diese grosse, friedenbringende Religion lieben, genau weiss, wie dieser grosse Glaube ihnen Liebe und Mitleid und den dringenden Wunsch ins Herz gegeben hat, allen Wesen, die im Leben leiden, zu helfen, fühle ich es, dass ich keine Fehlbitte tue. Wir brauchen Arbeiter in jeder wichtigen Stadt, bedeutende Männer, welche die buddhistische Gesellschaft fördern und die weltlichen Angelegenheiten des neuen Sangha leiten, Männer, welche mitwirken und arbeiten und auch unsere offizielle Zeitschrift, welche bald erscheinen wird, tatkräftig unterstützen.

Ich lade alle, welche gewillt sind, an diesem Werke teil zu nehmen, ein, mit uns in Verbindung zu treten, auf diese Weise werden wir bald die nötige Organisation haben, um das Werk ernstlich in Angriff nehmen zu können.

Wenn wir in dieser Weise Erfolg haben, so wird dieser Tag, welcher die Gründung des neuen Sangha des Westens im Kleinen gesehen hat, den Anfang einer neuen Aera in der Geschichte unserer Religion bezeichnen, einer Religion, welche, obwohl sie der erste Missionsglaube war, doch seit Jahrhunderten in ihren Missionsanstrengungen nachgelassen hat. Und wenn wir auf das Altertum zurückblicken, auf die Geschichte der Rassen, unter welchen der Buddhismus verbreitet wurde, dann sehen wir, wo auch der Glaube überall hingekommen ist, hat er das ganze Leben und die Natur der Völker verändert, welche ihn angenommen haben, und zwar zum Besseren geändert. Ich habe die feste Zuversicht, dass diese Religion, sobald sie in dem Abendlande eingeführt wird, eine neue und glücklichere Aera in die geistige und moralische Geschichte dieser Völker bringen wird, die Aera eines erweiterten Gedankenlebens und grösseren Edelsinnes, als wir es uns bis jetzt träumen liessen, dass es je möglich sei. Ich hoffe, dass diese Lehre der Flut der Religionslosigkeit und des widerlichen Krämergeistes einen Damm entgegensetzen wird, jenem Unglauben, welcher heute diese Länder mit Zerstörung bedroht. Ich hoffe, dass sie die Menschen zu einer hohen und ausgedehnten Menschenliebe begeistert, zu einer Menschenliebe, welche schliesslich ihre Vollkommenheit in einer allgemeinen

internationalen Bruderschaft erreicht, deren Losungsworte „Liebe und Friede“ und deren leitender Grundsatz die Förderung eines neueren und grösseren Verständnisses für die Bedeutung unserer Zivilisation ist.

Wenn dies so werden wird, so werden Sie, die Sie heute in meiner Person diesen neuen Sangha des Westens gegründet haben, der Grundpfeiler eines Missionswerkes sein, welches das Bild der gesamten zivilisierten Welt gewaltig verändern wird. Sie werden die Ursache davon sein, dass das Licht der Wahrheit, der Liebe und des grossen Wohlwollens unseres Glaubens in das Leben unzähliger unserer Brüder leuchtet, welche jetzt vergeblich nach dem inneren Lichte suchen, deren „Augen nur wenig von dem Staube der Unwissenheit bedeckt sind und welche das Gesetz verstehen werden, wenn es ihnen gepredigt wird.“

Wenn es Ihnen vielleicht scheinen will, dass dies ein zu kleiner Anfang zu einem so grossen Ende sei, so denken Sie an die Parabel vom Lotus, und Sie werden mich verstehen. Denn wie der Lotus, so ist das Leben des Menschen. Seine Wurzel, die tief im Schlamme steckt, ist wie unser Leben, unsere Gedanken und unsere Taten. Schweigend wächst er auf, und in der Dunkelheit kümmert er sich nicht um das Licht, das über ihm schwebt. Das Gesetz der irdischen Schwere bringt neue Wurzeln hervor, welche ihn fester an den Lehmboden schmieden. Aber es arbeitet jenseits und über diesem niederen Gesetz der Natur eine höhere Kraft, welche Tageslicht entwickelt, und mit der Zeit kämpft er gegen die Macht, welche ihn an die Erde kettet, er treibt Stamm, Blatt und Knospe, die sich in der weiten, freien Luft bewegen und sich im See wiederspiegeln, bis er zuletzt seine Blüten im Glanze des Sonnenscheins öffnet, ein Wunder der Schönheit und des Wohlgeruches, welches zu erklären über unsere Kraft geht, ein Symbol des Geheimnisses und des verborgenen Zweckes unseres Lebens, das Symbol jener Vollkommenheit, nach welcher alles Leben strebt.

So ist es mit unserm Leben. Hinter und jenseits der Welt, in welcher wir uns bewegen, hinter unserem Willen, unseren Gedanken und Handlungen regiert eine erhabene Macht, alles

Böse und Üble in Gutes entwickelnd. Die Leidenschaften, welche uns hier fesseln, sind nichts als Wurzeln im Sumpfe des Lebens, und sogar diese haben ihren Platz und ihre Bedeutung in dem Geheimnisse unseres Daseins. Das Gesetz, welches uns an die Erde bindet, ist nur eine Zeit lang dauernd, die Frucht eines zeitweiligen Verlangens, während das jenseitige Gesetz, der Anuttara Dharma, welcher später die Blüten unseres Lebens entwickeln soll, ewig, unveränderlich und über allen Wechsel erhaben ist.

So müssen unsere Gedanken und unser Leben später in einer unbekannten Welt blühen, unsere Herzen der frischen Luft und dem überirdischen Licht geöffnet sein. Wer jedoch könnte glauben, wenn er die schwarze, schmutzige Wurzel des Lotus sieht, dass dieselbe sich zu dieser namenlosen Schönheit der Blume entwickeln könnte, es sei denn, er hat das geheime Wirken des höheren Gesetzes kennen gelernt oder vorher schon das Wunder dieses Gewächses gesehen. Er kann es nur, wenn er es kennt und wenn er es versteht.

Dieses grosse Gesetz regt sich in unseren Herzen und handelt heute so, wie es immer und ewig gehandelt hat, aber es scheint nur hell in jenen, deren Herzen geöffnet sind, um es zu empfangen, wie das Sonnenlicht nur die offene Blume erleuchten kann.

Der Westen erscheint mir heute als ein grosser Lotussee, aus dem unzählige Knospen hervorgegangen sind, die sich aus dem Kerker des Wassers und der Erde befreit haben und in der Nacht der Zeit emporgestiegen sind, um das Dämmern der Wahrheitssonne zu erwarten.

Und wenn dies so ist, wie ich denke, dieses kommende Tagen, dieses Licht des Dharma des Allerbarmers, dann wird, wenn der Anfang auch klein, das Ende doch so glorreich werden, wie ich es gesagt habe.

Möge die unendliche Liebe und das Mitleid unseres Herrn, des Buddha, die allbesiegende Wahrheit seines ewigen Dharma und die verborgene Macht des Sangha unser Werk und unser ganzes Leben durchdringen. Möge der Glanz des dreifachen Juwels uns bescheinen, unsere schwachen Herzen stark machen und unsere einfachen Worte begeistern. Möge dieser Glanz

den Schatten und Kümmernissen unseres Lebens den Schimmer der Wahrheitssonne bringen, vom Osten nach dem Westen, — die Herrlichkeit eines Lichtes, welches über alle unsere Vorstellungen geht; möge er Freude in das Leid tragen und als helle Leuchte strahlen in die Finsternis!

Die Praxis der Kontemplation (Dhyâna).*)

Von Rt. Rev. Soyen Shaku,
Hohempriester der Kontemplativen Schule (Zen-Shû).

Drei Dinge werden gewöhnlich als für die Verwirklichung buddhistischen Lebens notwendig angesehen; I. *Çîla*[1]) (Moralität), II. *Dhyâna*[2]) (Kontemplation oder Betrachtung), III. *Prajñâ*[3]) (Weisheit), und diese drei wirken zusammen und stehen in wechselseitiger Beziehung.

Um ein guter Buddhist zu sein, ist es vor allen Dingen nötig, dass ein Mensch sittlich ist und sein Leben nach den Moral-Lehren reguliert, die von dem Buddha verkündet wurden und die von universeller Bedeutung sind. Sodann muss er philosophisch sein, d. d. er muss seinen Geist soweit trainieren, dass er fähig wird, sein Inneres zu beobachten. Die rein mechanische Beobachtung der Moral-Vorschriften entspricht nicht der Würde eines bewussten, vernünftigen Wesens. Der Mensch muss intellektuell, moralisch und geistig der Meister seiner selbst werden. Um dies zu werden, muss er fähig sein, seine eigenen Bewusstseins-Zustände zu prüfen und seine Gedanken und Triebe auf das Ziel richten, wo der vernünftige Grund des Daseins liegt. Diese Fähigkeit der Selbstprüfung oder Selbstkontrolle ist nur erreichbar durch die Praxis der Kontemplation (Dhyâna). Endlich muss der Mensch auch religiös sein; das bedeutet,

---

*) Übersetzt aus: »Sermons of a Buddhist Abbot«, S. 146 ff. Chicago 1906.

[1]) Pâli: sîlam. [2]) Pâli: jhânam. [3]) Pâli: paññâ.

er muss eine tiefe Einsicht haben in die immanente Vernunft der Dinge, und diese Einsicht ist dem Buddhismus zufolge das Ergebnis des geistigen Trainings, der Beobachtung des Innern. Prajñâ (Weisheit), die wesentlichste aller psychischen Fähigkeiten, die der Mensch besitzt, liegt untätig und gänzlich unerkannt, wenn der Geist geschäftig davon in Anspruch genommen wird, Eindrücke zu empfangen und sie durch den gewöhnlichen Verstandesprozess zu verarbeiten. Der Geist hat dann keine Zeit, sich in sich selbst zurückzuziehen und zu beobachten, wie Impulse erwachen, Reize sich fühlbar machen, Gedanken reifen, kurz, wie das innere Wirken vor sich geht. Er weiss nimmer, welch' köstlichen Edelstein er in seinem inneren Wesen birgt, einen Edelstein, der, einmal endeckt, den innersten Sinn des Lebens erhellen und allen Eitelkeiten und Plagen des Gemütes ein Ende bereiten wird. Aber die Praxis der Kontemplation (Dhyâna) bringt diese latente Fähigkeit des Bewusstseins an die Oberfläche und macht einen neuen Menschen aus dem alten, abgenutzt und wenig versprechenden Material.

So unterstützen sich also die drei Erfordernisse buddhistischen Lebens gegenseitig gleichsam wie ein Dreifuss, zusammen zu stehen und ihrem gemeinsamen Zwecke dienen. Die Morallehren können nicht verständig und völli befolgt werden, ausser wenn ein Mensch eine völlige K trolle seiner selbst durch Kontemplation und Beobach seines Inneren erlangt hat. Aber diese Dhyâna-Praxis wi vom religiösen Standpunkte aus betrachtet, nur dann das tägliche Leben eine hohe Bedeutung gewinnen, w sie zu dem Erwachen der Weisheit (Prajñâ) und zu d Ergreifen der letzten Tatsachen des Lebens führt. Welc Unterschied auch immer zwischen den verschiedenen Schul des Buddhismus bestehen mag: jene drei Formen der Di plin (wie sie häufig genannt werden) werden von ihn allen als durchaus wesentlich und notwendig für die V wirklichung ihres idealen Lebens betrachtet. Die Wichti des Sitten-Kodex, wie er von dem Buddha formuliert wu wird auch von den Anhängern nicht-buddhistischer Glau richtungen keineswegs geleugnet, und was die Bedeu

der geistigen Einsicht betrifft, welche das Wesen eines religiösen Lebens bedeutet, so habe ich an einer anderen Stelle diesen Gegenstand berührt. In der vorliegenden kurzen Abhandlung möchte ich nun einige Worte über die Praxis des Dhyâna (Kontemplation) sagen.

* * *

Dhyâna ist in seinem Ursprung und seiner Bedeutung im wesentlichen indisch, oder allgemeiner gesprochen orientalisch. In ihm können wir einen der vielen charakteristischen Züge verfolgen, welche der Kultur des Orients ein eigentümliches, bezauberndes Kolorit verleihen. Der orientalische Geist strebt immer nach dem Einen und ist in seinem Streben so idealistisch gerichtet, dass er zeitweilig die Aussenwelt ganz unbeachtet zu lassen scheint. Er schliesst alle die Eindrücke aus, welche die Sinne von aussen eindringen lassen und sucht so das Streben nach der Einheit und Ewigkeit zu verwirklichen. Er ist nicht so sehr darauf bedacht, die Natur-Kräfte seinem eigenen Willen unterzuordnen, als sich selbst aus dem illusorischen Kerker zu befreien. Er liegt nicht in Widerstreit mit der Welt, in der er lebt, aber er betrachtet sie voller Ruhe und blickt unerschüttert auf ihre Launen, Wechselfälle, oder wie man sie sonst nennen mag. Er weilt nicht in der Vielheit der Dinge, sondern in ihrer Einheit; denn seine letzte Heimat ist in dem Reich des Absoluten, und nicht in dem Gebiete der Erscheinungen. Ein so gerichteter Geist neigt natürlich mehr zur Kontemplation als zu einem Leben äusserer Kraftentfaltung; er denkt mehr und tut äusserlich weniger; er nimmt mehr wahr und beurteilt weniger; er verknüpft, statt zu analysieren. Die Praxis des Dhyâna war mithin für die orientalischen Völker das Naturgemässe.

Die Völker des Abendlandes waren mit dem Dhyâna nicht gänzlich unvertraut, wie wir an dem Leben eines Mystikers oder eines mittelalterlichen christlichen Mönches ersehen können. Aber ihre sogenannte Kontemplation oder Meditation war keine systematische und bildete keinen notwendigen Bestandteil ihrer religiösen Disziplin. Die Hebräer waren zu fanatisch religiös, um sich Zeit zum Nachsinnen

zu gönnen. Die Griechen waren wieder zu wissenschaftlich und intellektualistisch, und die Römer vorwiegend praktisch. Die deutschen Mystiker glichen vielleicht in ihrer allgemeinen Geistesrichtung mehr oder weniger dem indischen Typus, aber die Dhyâna-Praxis scheint kein hervorstechender Zug ihrer Lehre gewesen zu sein. Mag das nun sein wie es will, gleichviel: Das Dhyâna ist eine Schöpfung des Ostens.

Was ist nun Dhyâna? Im Sanskrit bedeutet Dhyâna wörtlich: Beruhigung, Herstellung des Gleichgewichtes, Schaffung von Frieden, aber als eine religiöse Disziplin wird es besser bezeichnet als Selbstprüfung, Selbstbeobachtung, Innen-Schauung. Es ist nicht notwendig, über tiefe metaphysische Fragen nachzudenken, noch die Vortrefflichkeiten eines Gottes oder das Vergängliche des weltlichen Lebens zu betrachten. Wenn man die Bedeutung, die das Dhyâna im Buddhismus hat, mit ein paar einfachen Worten praktisch erläutern will, so kann man sagen: Dhyâna ist die Fähigkeit, zeitweilig von der Unruhe der Weltlichkeit innerlich ganz zu abstrahieren und einige Zeit in ruhiger Beobachtung des eigenen Bewusstseins zu verweilen. Wenn diese Fähigkeit einmal ganz ausgebildet ist, dann kann der Mensch auch inmitten des Wirbelwindgleichen Treibens des täglichen Lebens die Heiterkeit des Geistes und die Fröhlichkeit des Gemütes behaupten. Dhyâna ist also eine Disziplin der Selbstberuhigung. Dhyâna bezweckt, einem Geiste Zeit zum Überlegen und zur Befreiung aus unstetem Herumirren zu geben; es leitet den eitlen und gewöhnlichen Menschen auf den Pfad des Ernstes und der Wirklichkeit; es lässt uns für höhere Dinge Interesse fühlen, die ausserhalb des Bereiches der Sinne liegen; es lässt uns die Gegenwart einer geistigen Fähigkeit in uns erkennen, welche die Kluft zwischen dem Begrenzten und dem Unendlichen überbrückt, und es erlöst uns endlich von der Fessel und Pein des Wahnes und führt uns sicher zum andern Ufer Nirvânas.

Das Wort Dhyâna wird zuweilen als ein Synonym für *çamatha, samâdhi* und *samâpatti* gebraucht. Çamatha bedeutet Gemütsruhe und ist praktisch dasselbe wie Dhyâna.

obwohl der letztere Ausdruck weit häufiger gebraucht wird als jener. Samâpatti bedeutet wörtlich „Zustandebringen“, „Ausgleichen“, und bedeutet das Gleichgewicht des Bewusstseins, in welchem weder Wachsamkeit noch Apathie eine Stelle hat, sondern in dem der Geist in Betrachtung voller Ruhe auf das Denken konzentriert ist. Samâdhi ist ein freiwilliges, vollkommenes Vertieftsein in den Gegenstand der Betrachtung. Man sagt zuweilen, ein Geist befinde sich in einem Zustande des Samâdhi, wenn er sich mit dem letzten vernünftigen Grunde (reason) des Daseins vereinigt und sich nur der Einheit bewusst ist. In diesem Falle ist Dhyâna die Methode oder der Prozess, der uns schliesslich zum Samâdhi führt.

* *
*

Die Wohltaten nun, die sich aus der Übung des Dhyâna ergeben, sind mehr denn eine, und sie sind nicht nur praktischer, sondern auch moralischer und geistiger Natur. Niemand wird den eminent praktischen Nutzen leugnen, der aus Geistesgegenwart, Mässigung des Temperaments, aus der Beherrschung der Gefühle und aus Selbstzucht entspringt. Eine Leidenschaft kann zur Zeit ihrer Aktivität so heftig sein, dass sie sich bis zur gänzlichen Vernichtung selbst verzehren möchte; aber der kühl denkende Mensch weiss ganz genau die notwendige psychologische Zeit der Ruhe und der Überlegung zu benutzen und so sich selbst vor dem jähen Sturz in die Charybdis der Gemütsbewegung zu bewahren. Und diese Fähigkeit kühlen Denkens, diese Kaltblütigkeit kann, obwohl sie bis zu einem gewissen Grade von erblichen Dispositionen abhängig ist, durch die Praxis des Dhyâna erlangt werden.

In intellektueller Hinsicht wird das Dhyâna den Kopf hell und klar erhalten und ihn befähigen, wenn nötig, sich selbst auf einen beliebigen Gegenstand fest zu konzentrieren. Logische Genauigkeit hängt in hohem Masse von der Leidenschaftslosigkeit des argumentierenden Geistes ab, und wissenschaftliche Forschung kann durch die Festigkeit des beobachtenden Auges nur gewinnen. Was immer die intellektuelle Entwicklung eines Menschen sein mag: Durch die Tainierung

seiner selbst in der Fähigkeit innerer Beruhigung wird er nichts verlieren, aber viel gewinnen.

In unseren Tagen einer Industrie- und Handels-Zivilisation haben die Menschen zum weitaus grössten Teil sehr wenig Zeit, sich einer Geisteskultur zu widmen. Sie sind nicht gänzlich unwissend über das Dasein von Dingen, die einen dauernden Wert besitzen, aber ihr Geist ist mit allen den Einzelheiten des täglichen Lebens derart überfüllt, dass es ihnen äusserst schwer fallen möchte, eine dauernde Abstumpfung zu vermeiden. Selbst, wenn sie spät abends von ihrem Tagewerk heimkehren, sind sie noch auf irgend welche Reizmittel angewiesen, welche ihr schon ohnehin überanstrengtes Nervensystem bis zum Übermass belasten müssen. Wenn sie nicht frühzeitig welken und sterben, werden sie geistige Krüppel. Sie scheinen die Wohltaten des Nachlassens und der Erholung gar nicht zu kennen. Sie scheinen ganz unfähig zu sein, in sich selbst zu leben und dort die Quelle ewiger Heiterkeit zu finden. Das Leben ist für sie mehr oder weniger eine traurige Last, und ihr Tagewerk besteht darin, diese Bürde weiter zu schleppen. Das Evangelium des Dhyâna muss also diesen Menschen, vorausgesetzt, dass sie es gewissenhaft betätigen, ein wahres Himmelsgeschenk sein. —

Physiologisch gesprochen ist Dhyâna eine Anhäufung von Nerven-Energie; es ist eine Art geistiger Vorratsspeicher, in dem ein ganz gewaltiger Betrag von latenter Kraft aufbewahrt wird, — einer Kraft, welche, wenn die Anforderung herantritt, mit furchtbarer Gewalt sich offenbart. Ein im Dhyâna geübter Geist wird seine Energie niemals vergeuden, indem er ihr unzeitiges Ausströmen verursacht. Er wird zu manchen Zeiten dem oberflächlichen Beobachter träge, teilnahmlos und träumerisch erscheinen, aber im gegebenen Augenblicke wird er Wunder wirken; während andererseits ein Geist, der für gewöhnlich der Zerstreuung ergeben ist, der Heftigkeit eines Impulses oder Reizes ohne grossen Widerstand unterliegt, und das Ende ist ein völliger Zusammenbruch; denn er hat keine Reserve-Energie. Hier möchte ich beiläufig auf eine der vielen charakteristischen

Verschiedenheiten zwischen orientalischem und okzidentalem Wesen hinweisen. In allen Bezirken östlicher Kultur wird ein grosser Nachdruck darauf gelegt, die latente Nerven-Energie aufzubewahren und die Quelle geistiger Kraft wohlgespeist und wohlgenährt zu erhalten. Junge Geister werden darauf trainiert, ihre Kraft, ihr Wissen und ihre Tüchtigkeit im Innern aufzuspeichern und nicht unnütz zu vergeuden. Nur seichtes Wasser — würden wir sagen — bildet einen lärmenden, unruhigen Fluss, während ein tiefes Gewässer schweigend dahingleitet. Andererseits will es mir scheinen, als ob die Abendländer, so weit ich sie beurteilen kann, sich mit der Offenheit und Ungebundenheit eines Kindes in der Schaustellung ihrer Besitztümer gefallen, und sie neigen zu einem eifrigen, zerstreuenden Leben, welches alle Nervenkraft dem Bereich ihrer Herrschaft bald entziehen wird. Sie scheinen gar nichts in Reserve zu haben, von dem sie später zu ihrem Nutzen Gebrauch machen könnten. Es sind das allerdings biedere, offenherzige — Züge, welche bei den Orientalen hin und wieder fehlen. Aber die Abendländer entbehren ganz gewiss der Unergründlichkeit der Orientalen, die niemals enthusiastisch, lärmend oder ununterdrückbar zu sein scheinen. Die Lehren des Laotze oder die der Bhagavadgîtâ waren schwerlich für Völker vom Schlage der abendländischen bestimmt. Natürlich gibt es im Westen wie im Osten Ausnahmen. Im allgemeinen aber ist der Okzident tatenlustig, der Orient mystisch; denn das Ideal des letzteren ist, unbegreiflich, unmessbar und nicht sich offen zur Schau stellend zu sein — wie das absolute Sein selbst. Und die Praxis des Dhyâna kann in einer Art als eine der Methoden zur Verwirklichung dieses Ideals betrachtet werden.

* * *

In *Candradîpasamâdhi-Sûtra* werden die Wohltaten der Dhyâna-Praxis in folgender Weise aufgezählt: 1. Wenn jemand der Vorschrift gemäss Dhyâna übt, werden alle seine Sinne ruhig und heiter, und ohne es seinerseits zu wissen, beginnt er über die Fähigkeit Freude zu empfinden. 2. Liebende Güte wird von seinem Herzen Besitz ergreifen, welches, von der Sündhaftigkeit sich freimachend, auf alle empfindenden Wesen

wie auf seine Brüder und Schwestern blickt. 3. Schädliche und quälende Leidenschaften wie Zorn, Betörung, Gier usw. verschwinden Schritt für Schritt aus dem Kreise seines Bewusstseins. 4. Wenn er eine feste Kontrolle über alle Sinne hat, dann schützt ihn Dhyâna gegen das Eindringen von Übeln. 5. Ist der Ausüber des Dhyâna im Herzen rein und heiter in seiner Gemütsstimmung, fühlt er kein unordentliches Verlangen nach niederen Leidenschaften. 6. Wenn der Geist sich auf höhere Gedanken konzentriert hat, schwinden alle Arten von Reizen (Versuchungen), Anhaftungen und Selbstsucht hinweg. 7. Obwohl er die Nichtigkeit des Scheines genau erkennt, gerät er doch nicht in die Schlinge des Nihilismus. 8. Wenn er auch in die Netze der Geburt und des Todes verstrickt ist, hat er seine Aufmerksamkeit doch scharf auf den Weg der Befreiung daraus gerichtet. 9. Nachdem er die tiefsten Tiefen des Dharma ergründet hat, verweilt er in der Weisheit Buddhas. 10. Da er durch keinerlei Versuchung mehr beunruhigt wird, fühlt er sich wie ein Adler, der seiner Gefangenschaft entronnen ist und seine Schwingen frei in den Lüften regt. —

* * *

Die Praxis des Dhyâna wird oft mit Trance und Selbst-Hypnotisierung verwechselt, — ein schwerer Irrtum, den ich hier widerlegen möchte. Der Unterschied zwischen beiden ist für jeden klar sehenden Geist offenbar; denn ein Trance ist eine pathologische Verwirrung und Störung des Bewusstseins, während Dhyâna ein vollkommen normaler Bewusstseinszustand ist. Trance ist eine Art Selbst-Illusion, die gänzlich subjektiv ist und objektiv nicht verifiziert werden kann; dagegen ist Dhyâna ein Bewusstseinszustand, in welchem alle geistigen Kräfte im Gleichgewicht gehalten werden, so dass kein einziger Gedanke, keine einzige Fähigkeit vor anderen vorherrscht. Es ist, wie die Beruhigung stürmischer Gewässer durch Übergiessen von Öl: keine tosenden Wogen, kein zischender Schaum, kein spritzender Gischt, — sondern ein glatter, glänzender Spiegel von unermesslicher Ausdehnung. Und eben in diesem vollkommenen Spiegel des Bewusstseins kommen und gehen Myriaden von Reflexen und Reflexionen,

ohne seine Heiterkeit irgendwie zu trüben. In Trance-Zuständen werden gewisse geistige und physiologische Funktionen ungebührlich beschleunigt, während andere völlig unkontrolliert gelassen werden und das ganze Bewusstseins-System auf diese Weise in Unordnung gebracht wird; und das Ergebnis des Trance ist der Verfall des Gleichgewichtes im Organismus, — also das gerade Gegenteil von dem, was durch die Übung des Dhyâna erlangt wird.

Andere oberflächliche Beobachter wieder glauben, das buddhistische Dhyâna sei eine Art intensive Meditation über höchst abstrakte Gedanken, und die Konzentration, die auf dieselbe Weise wirke wie Selbst-Hypnose, bringe den Geist in einen Trance-Zustand, welcher Nirvâna genannt werde. Dies ist ein sehr bedauerlicher Irrtum, dem jene unterliegen, die niemals das Wesen des religiösen Bewusstseins begriffen haben; denn das buddhistische Dhyâna hat nichts mit Abstraktion oder Hypnotisierung zu tun. Der Zweck des Dhyâna besteht darin, unser Bewusstsein zur Verwirklichung der inneren Welt-Vernunft zu führen, die in unserem Geiste wohnt. Dhyâna will uns mit der konkretesten und zugleich universalsten Tatsache des Lebens bekannt machen. Es ist die Aufgabe des Philosophen, trockene, leblose, uninteressante Verallgemeinerungen vorzutragen. Die Buddhisten lassen sich durch dergleichen Dinge nicht beunruhigen. Sie wollen die Tatsache direkt sehen und nicht durch das Medium philosophischer Abstraktionen. Mag es einen Gott geben, der Himmel und Erde gemacht hat, oder mag es keinen geben; mögen wir durch den einfachen Glauben an seine Göttlichkeit erlöst werden können oder nicht; mag der Bestimmungsort des Übeltäters eine Hölle und der des Guten ein Himmel sein, oder mag es sich umgekehrt verhalten: Wirkliche Buddhisten bekümmern sich um dergleichen Fragen innerlich nicht, lassen sie auf sich beruhen. Buddhisten sind nicht so töricht und oberflächlich, sich über Fragen den Kopf zu zerbrechen, die an unserem religiösen Leben keinen wesentlichen Anteil haben. Die Buddhisten sind bestrebt, durch Dhyâna den Grund der Dinge zu erreichen und dort mit eigener Hand das Leben des Universums selbst zu ergreifen, welches macht, dass die Sonne

am Morgen aufgeht, dass der Vogel fröhlich sein Lied singt in der balsamischen Frühlingsluft, und dass der Zweifüssler, der Mensch, sich sehnt nach Liebe, Rechtschaffenheit, Freiheit, Wahrheit und Güte. Im Dhyâna existiert mithin nichts bloss Erdachtes, nichts, was dürr wäre wie Knochen oder kalt wie Leichen, sondern alles ist Leben, Tätigkeit und ewige Offenbarung. Einige Brahmanen-Philosophen indessen scheinen Hallucinationen und selbst-suggerierte Zustände des Geistes als real und ihre Erlangung als das Ziel der Dhyâna-Praxis betrachtet zu haben. Ihre Auffassung von dem achtfachen Dhyâna-Himmel, in welchem alle möglichen Engel wohnen sollen, ist ein Beweis dafür. Wenn die mythischen Wesen in jenen Regionen Dhyâna üben, sollen sie in verschiedene Stufen von Samâdhi eingehen. 1. Sie kommen auf den Gedanken, dass sie wie eine Wolke in der Luft aufwärts schweben; 2. sie fühlen die Anwesenheit eines unbeschreiblichen Lichtglanzes; 3. sie empfinden eine übernatürliche Freude; 4. ihr Geist wird so klar und hell, dass er alle Welten wie ein glänzender Spiegel reflektiert; 5. sie haben das Gefühl, als ob die Seele aus der körperlichen Beschränktheit entwiche und sich bis zur Unendlichkeit des Raumes ausdehnte; 6. sie gelangen nun wieder zu einem bestimmten Bewusstseins-Zustand, in dem alle geistigen Funktionen sich darbieten und die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich selbst enthüllen; 7. sie haben das Gefühl absoluter Nichtigkeit, in der auch nicht die geringste Kräuselung geistiger Tätigkeit sich regt; 8. endlich sind sie sich weder irgend eines Dinges bewusst, noch haben sie ihr Bewusstsein verloren, und dies, glauben sie, sei die Erreichung der höchsten Stufe des Samâdhi.

Aber der Buddhismus verwirft alle diese visionären Zustände und leugnet, dass sie ein Ergebnis des Dhyâna seien; denn sie haben nichts zu tun mit der Verwirklichung des religiösen Lebens. Im *Çûrangâma-Sûtra* werden fünfzig anormale Bewusstseins-Zustände erwähnt, gegen die der Ausüber des Dhyâna sich zu schützen hat, und unter ihnen finden wir auch die soeben genannten psychologischen Abirrungen.

* * *

Ich komme zum Schluss. Abgesehen davon, dass Dhyâna eine unerlässliche Disziplin zur Erlangung der Erleuchtung ist, ist es eins der wirksamsten Mittel, um sich moralisch und physisch auszubilden. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Dhyâna zu dem Erwachen einer verborgenen geistigen Kraft, die allen bewussten Wesen eigen ist, führt, sowie zur Verwirklichung der eigenen geistigen Bedeutung trotz der mannigfachen körperlichen Schranken. Aber ausser dieser seiner religiösen Wichtigkeit ist Dhyâna in einzigartiger Weise wirksam in der Beruhigung des Geistes, der Läuterung des Herzens und ebenso in der Linderung der nervösen Spannung. Wer sich im Dhyâna nicht völlig trainiert hat, wird niemals ganz inne werden, wie zerstreut und verstrickt seine Gedanken sind, wie sehr er selbst allen möglichen Einflüssen unterworfen ist und wie leicht sein Geist aus dem Gleichgewicht gerät, wie bald seine Ersatz-Nervenkraft erschöpft und sein ganzes System einem äussersten Zusammenbruch preisgegeben ist, wie sehr seine Sinne damit beschäftigt sind, Aufreizung und Befriedigung zu suchen, und endlich: wie nachlässig er bisher gewesen in der Förderung höherer, edlerer Lebens-Interessen und in der Pflege geläuterter Gedanken und reinerer Gefühle. Wie nutzbringend also auf religiösem Gebiete das Dhyâna auch sein mag, so ist es andererseits von ausserordentlich hohem praktischen Wert, und schon allein aus diesem Grunde ist seine Ausübung allgemein zu empfehlen. —



Eines Volkes Seele. 

Von H. Fielding Hall.

V. Kapitel. Krieg. — I.

„Liebet euch unter einander und lebet in Frieden."
Ein Ausspruch des Buddha.

Dies ist der buddhistische Glaube, wie ich ihn verstanden habe, und ich habe soweit ausholen müssen, um die folgenden Ausführungen verständlich zu machen. Denn meine Aufgabe ist nicht, das, was der Buddha gelehrt hat, darzulegen,

sondern das, was die Burmanen glauben, und das ist nicht ganz dasselbe, obwohl fast eine jede Handlung in ihrem Leben mehr oder weniger stark unter dem Einfluss des Buddhismus steht. Deshalb habe ich es mir zur Aufgabe gemacht, die Gedanken des burmanischen Volkes über die wichtigsten Gegenstände des Lebens zu schildern und zu zeigen, wie sehr oder wie wenig der Buddhismus das Denken dieses Volkes beeinflusst hat. Ich will mit dem Mut beginnen.

Es ist meines Erachtens offenkundig, dass von keiner Eigenschaft eines Volkes dessen Erfolge so sehr abhängen, wie gerade von seinem Mute. Kein Volk kann sich eine höhere Geltung verschaffen, wenn es nicht tapfer ist; es kann nicht einmal seine Unabhängigkeit behaupten und ist nicht imstande, ohne Mut auf seinem Lebenswege vorwärts zu kommen. Feige Völker müssen schwächer werden.

Nach meinen Beobachtungen hängt der Mut wie auch andere Eigenschaften eines Volkes von mancherlei Dingen ab: Von seiner Stellung zu anderen Nationen, von klimatischen Verhältnissen und von seiner Beschäftigung. Es ist dies ein sehr umfassender Gegenstand, so dass ich hier nicht näher auf ihn eingehen kann. Ich möchte die Dinge nur so nehmen, wie sie just sind, und lediglich über die Wirkung sprechen, welche die Religion eines Volkes auf seinen Mut, auf seine kriegerischen Fähigkeiten ausübt. Dass die Religion hierauf irgend einen sehr grossen Einfluss habe, wird niemand bezweifeln wollen. Ich habe den Annexions-Krieg während der Jahre 1885 bis 1889 mitgemacht, und aus ihm will ich meine Beispiele wählen.

Als wir in Ober-Burma den Krieg erklärten und die Kolonnen im November 1885 gegen den Fluss vorrückten, war kaum ein Widerstand zu bemerken. Es kam zu einem kleinen Gefecht an dem Grenz-Fort Minhla, aber sonst gab es nichts. Der Fluss, welcher hätte blockiert sein müssen, war offen; die Erdwälle hatten keine Kanonen, die Mannschaften keine Flinten. Es war eine kaum jemals gesehene Unbereitschaft. Es war keine Organisation vorhanden, kein Material, kein Geld. Die Mannschaften hatten keine Offiziere, die hätten befehlen und instruieren können; den Offizieren fehlte es an Autorität und an Befähigung zum Kommandieren. Das Volk erwartete von seinen Führern, dass diese die Eindringlinge zurücktreiben sollten; die Führer erwarteten dasselbe vom Volke. Es bestand unter ihnen kein gemeinsamer Plan oder Wille. Es haperte überall, und nichts war so, wie es hätte sein sollen. Und so fiel Mandalay ohne einen Flintenschuss,

und König Thibaw, der junge, unfähige, gutmütige König wurde gefangen genommen.

Dies war das Ende des ersten Aktes, — kurz und unblutig. Eine Zeit lang waren die Bewohner völlig verblüfft. Sie verstanden einfach nicht, was sich zugetragen hatte, sie ahnten nicht, was sich noch ereignen würde. Sie erwarteten, dass sich die Engländer bald zurückziehen, und dass ihre einheimische Regierung sich wieder neu organisieren würde. Während dessen verhielten sie sich ruhig.

Es ist merkwürdig, wie friedlich das Land vom November 1885 bis zum Juni 1886 tatsächlich war. Und dann kam der Sturm. Mit der Zeit hatten die Einwohner auch in den entlegensten Urwald-Dörfern allmählich begriffen, dass wir bleiben wollten, dass wir gar nicht daran dachten, abzuziehen, es sei denn, dass man uns dazu zwingen würde. Sie fühlten, dass es keinen Zweck haben würde, fernerhin noch nach Mandalay nach Hilfe auszuschauen. Ausserdem hatten wir begonnen, Steuern einzutreiben und uns mit der einfachen lokalen Rechtspflege zu befassen; dadurch zeigten wir, dass wir gewillt waren zu regieren. Und da die Einwohner nicht das geringste Verlangen hatten, sich noch obendrein von Fremdlingen regieren zu lassen, bereiteten sie den Widerstand vor. Sie suchten bei ihren eigenen lokalen Vorständen Hilfe, und da diese sehr häufig nicht sehr befähigt waren, suchten sie, wie alle Völker dies getan haben, den Beistand solcher Kriegsleute, die sie eben finden konnten: Briganten, Freibeuter und dergleichen, und deren Befehlen ordneten sie sich unter. Das ganze Land erhob sich von Bhamo bis Minhla, vom Shan-Plateau bis zu den Chin-Bergen. Ganz Ober-Burma befand sich in einem Zustande leidenschaftlicher Erhebung und heftigster Empörung gegen die fremden, widerrechtlichen Eindringlinge. Unsere Autorität erstreckte sich nur so weit, wie unsere Flinten reichten. Unsere Befestigungen wurden angegriffen, unsere Eskorten überfallen, unsere Dampfer auf den Flüssen in Brand geschossen. Kein Engländer oder indischer Eingeborener war ausserhalb unserer Truppenlinien sicher, und man fühlte bald, dass diese Truppen viel zu schwach waren, um sich mit der Gefahr messen zu können. Den König Thibaw zu überwältigen war leicht, sehr schwer dagegen die Bezwingung des Volkes.

Es ist fast unmöglich, den Zustand von Ober-Burma während des Jahres 1886 zu beschreiben. Es muss daran erinnert werden, dass die Zentral-Regierung tatsächlich niemals sehr stark gewesen, da sie ausser dem Einkassieren einer gewissen Steuer und der Einsetzung von Gouverneuren in

den verschiedenen Provinzen ihren Einfluss kaum über Mandalay und die grossen Flussstädte hinaus geltend machte. Das Volk regierte sich zum grossen Teile selbst. Die Einwohner hatten ein sehr gutes System von lokaler Verwaltung und besorgten fast alle örtlichen Angelegenheiten selbständig. Aber abgesehen von dem eingesetzten Gouverneur hatten sie mit der Zentral-Regierung fast keine Fühlung. Es gab und gibt dort absolut keine Aristokratie irgend welcher Art. Die Burmanen sind eine Gemeinschaft von völlig gleichberechtigten Menschen u. z. in einer Weise, wie man es wahrscheinlich sonst nirgends finden wird. Alle ihre Einrichtungen stehen in direktem Gegensatz zum Feudalismus. Nun, der Feudalismus zeigte sich als eine für Kriege praktische Einrichtung. Die burmanischen Zustände waren darauf berechnet, dass die Menschen ruhig und heiter in Frieden leben sollen, — für den Krieg aber waren sie nicht geeignet. So fehlten die natürlichen Volksführer, wie man sie in anderen Ländern trifft. Es gab keine hervorragenden Lokal-Beamten; die Gouverneure waren Männer, die von Zeit zu Zeit von Mandalay abgeordnet wurden und gewöhnlich ihre Aufgaben nicht kannten; es gab keine Reichen, keine Gross-Grundbesitzer, — nichts dergleichen. Es blieb somit noch eine Institution übrig, die sich oftmals anderen Völkern als nützlich im Kriege erwiesen hat, — nämlich die Organisation der Religion. Denn der Buddhismus ist ausgezeichnet organisiert, — auf alle Fälle viel besser, als es die burmanische Regierung war. Er hat seine Vorsteher der Klöster, seine Gaing-dauks, seine Gaing-oks und endlich den Thathanabaing, das Haupt des burmanischen Buddhismus. Die Überwindung des Königs Thibaw hatte keinen von diesen irgendwie beeinträchtig. Diese Organisation stand in inniger Berührung mit dem Volke, sie wurde hochgeehrt und geachtet von jedem Kinde im Lande. Was taten nun die buddhistischen Mönche in dieser schrecklichen Zeit der Anarchie und Verwirrung, in dieser Todesgefahr ihres Volkes?

Wir wissen, was die Religion tun kann. Wir haben gesehen, wie sie Krieg und Widerstand organisieren kann. Wir wissen, dass zehn tausend Priester, die in zehn tausend Ortschaften predigen, ein Volk fast unüberwindlich zu machen, wie sie dessen Heer zu leiten und sein Ziel zu bestimmen vermögen. Wir erinnern an La Vendée, wir erinnern an unsere Puritaner, und wir haben es erst kürzlich im Sudan erlebt. Wir wissen, was das Christentum in dieser Richtung wieder und wieder getan hat, was das Judentum, was der Islam und was einige heidnische Religionen geleistet haben.

Für diejenigen, die in jenen Tagen nach Burma kamen, frisch aus der Atmosphäre der Lehren Europas, jüngste geschichtliche Ereignisse in der Erinnerung, ohne das Wesen des Buddhismus zu kennen, war wohl nichts überraschender, als die Tatsache, dass in diesem Kriege die Religion überhaupt keine Rolle spielte. Sie streiften durchs Land und sahen das Land voll von Klöstern; sie sahen die Klöster voll von Mönchen, welche Priester genannt wurden; sie sahen, dass die Einwohner ausserordentlich fest an ihrer Religion hingen; sie hatten täglich den Beweis, dass der Buddhismus ein dauernder Glaube im Herzen des Volkes war. Und doch, — wenn man den Beistand erwog, den der Buddhismus dem Volke in jenem Kriege leistete, dann schien es, als wenn die Burmanen überhaupt keinen Glauben hatten.

Die Erklärung dafür ist, dass die Lehren des Buddha den Krieg untersagen. Alles Töten ist vom Übel; jeder Krieg ist von Hass begleitet; nichts ist verderblicher, als diese Vernichtung deines Mitmenschen. Es gibt absolut keine Beschönigung dieser Übeltat. Die Lehre des Buddha sagt, dass du danach zu streben hast, dein eigenes Inneres vollkommen zu machen. Dies ist das allererste Erfordernis und kommt vor jeder anderen Überlegung. Von den Fertigkeiten, die nur der Krieg schaffen und erhalten kann, weiss diese Lehre nichts. Sei rein und gütig, liebevoll und erbarmungsreich, so wirst du anderen Gutes erweisen. Das sind die Gelübde, die buddhistische Mönche ablegen; dies sind die Gelübde, die sie halten. Und so kam es, dass jene ganze gewaltige Organisation dem patriotischen Kämpfer nichts nützte, — ja, noch weniger als das; denn sie war ihm entgegen. Das ganze Schauspiel in Burma zu jener Zeit: das Land in Krieg verwickelt; die Mönche so ruhig wie sonst ihrem Werke nachgehend, — ihr Mahl von Haus zu Haus erbittend, Frieden predigend, nicht Krieg, Güte, nicht Hass, Mitleid, nicht Rache, — das war den meisten Ausländern einfach unverständlich. Sie konnten es nicht fassen. Ich erinnere mich, dass einer meiner Freunde, mit dem ich damals gemeinsam viel erlebte, über diese Erscheinung sich ungehalten äusserte. Er war Kavallerie-Offizier, das Muster eines „scheidigen Kavallerie-Offiziers"; er führte eine Schwadron seines Regimentes, und wir versuchten, einen sehr unruhigen Teil des Landes zu unterwerfen.

Wir kampierten, wie wir das häufig taten, in einem Kloster, — auf einem Hügel nahe an einer hohen, goldenen Pagode. Das Land im Umkreis stand ganz unter der Leitung eines Briganten-Führers, und die Bewohner mussten vermutlich viel aushalten, da er einen unbeschränkten Einfluss auf sie ge-

wonnen hatte. Aber die Klöster waren von Mönchen angefüllt wie immer; die Gongs trugen wie sonst ihre Friedensbotschaft durch die stille Abendluft; die kleinen Knaben wurden dort unterrichtet wie gewöhnlich; die Bäume wurden begossen und die Gärten gefegt, als ob überhaupt keine Veränderung eingetreten wäre, — als ob der König noch auf seinem goldenen Thron sässe, als ob die Engländer gar nicht eingefallen und überhaupt kein Krieg ausgebrochen sei. Und für uns waren nach den sehr verschiedenen Szenen, die wir sahen, und an denen wir teilnahmen, diese Mönche und ihre Klöster schwer zu verstehen. Die in dieser Weise betätigte Religion des Buddha war für uns etwas Erstaunliches.

„Was hat diese Religion", sagte mein Freund, „von der wir hier so viele Zeichen sehen, für Nutzen? Nimm an, diese Männer wären Juden, Brahmanen oder Mohammedaner, dann würde der Krieg eine viel schwierigere Sache sein. Dann würden diese gelb-gekleideten Mönche, statt in ihren Klöstern zu sitzen, das Land durchziehen und gegen uns predigen und organisieren. Niemand organisiert besser als ein Geistlicher. Wir würden dann sehen, wie sie ihre Leute mit heiligen Bannern zum Kampfe trieben und ihnen nach ihrem Tode den Himmel versprächen. Sie würden Ghazis aus ihnen machen. Eine derartige Religion wäre wert, dass man sich zu ihr bekennt. Aber was hat der Buddhismus für einen Nutzen? Was tun diese Mönche? Ich habe sie nie in einer Schlacht gesehen und habe nie gehört, dass sie etwas täten, um das Volk zu organisieren. Für uns ist es ja gut, dass sie es nicht tun; aber was hat der Buddhismus eigentlich für Nutzen?"

So oder ähnlich sprach mein Freund. Er sprach eben als Soldat. Jeder von uns spricht von seinem Standpunkte aus. Er war ein ausgezeichneter Soldat, und eine Religion war für ihn ein Schwert, ein Werkzeug zum Kämpfen. Darin sah er den Nutzen einer Religion. Er wusste nichts vom Buddhismus, wollte auch nichts weiter von ihm wissen, nur, — ob er eine Kampf-Religion wäre. Wenn ja, dann war er für ihn eine gute Religion, — anderenfalls nicht. Religion war für ihn etwas, das ihm in seinen Drangsalen half, ein Stecken und Stab, ein Schwert, mit welchem er dem Feinde entgegentreten konnte, und eine Stütze für sich selbst. Obgleich er ein Eindringling war, fand er nichts Unrechtes dabei, dass die Burmanen ihm Widerstand leisteten. Sie kämpften für ihre Heimat, wie er es auch getan haben würde, und wenn ihre Religion irgendwie Wert hatte, musste sie ihnen dabei helfen. Sie musste die Kämpfer zur Schlacht begeistern und

ihnen Frieden und Glück versprechen, wenn sie um einer guten Sache willen fielen. Sein Glaube erfüllte diese Bedingungen. Tat es der Buddhismus? Welche Hilfe gab er seinen Gläubigen in ihrer Bedrängnis? Keine. Denkt an den Bauern, der dort im geisterhaften Dämmerschein in den Dschungeln hockt, das Tageslicht erwartend, wo er uns angreifen will. Wo ist sein Schutzgeist? Er denkt vielleicht an seinen verbannten König, an sein erstürmtes Fort, an seine getöteten Freunde, er sieht sich selbst erniedrigt zum Untertanen einer weitabwohnenden Königin. Er kämpft — obgleich es ihm sein Glaube nicht befiehlt. Von diesem letzteren konnte er keine Hilfe erwarten. Das war kein Glaube, der seine Muskeln spannte, seinen Atem schneller gehen liess. Das war ihm kein Schild in der Stunde der Gefahr.

Starb er, wurde er in dem Scharmützel im Morgengrauen getötet, hemmte eine Kugel den Schlag seines Herzens oder durchbohrte eine Lanze seine Brust, keine Hoffnung auf einen ruhmvollen Einzug im Himmel winkte ihm. Nein, im Gegenteil, die Feuer der Hölle warteten seiner, denn er sann darauf, gegen das Gesetz der Gerechtigkeit zu sündigen, welches sagt: „Du sollst kein Leben vernichten!" Von diesem Gebot gibt es keine Ausnahme, auch nicht für den vaterlandsliebenden Kämpfer, der für seine Heimat streitet. „Du sollst selbst das Leben dessen nicht vernichten, welcher der Feind deines Königs und Volkes ist." Verstiess er gegen dieses Gesetz, dann durfte er auf keine Hilfe rechnen. Ging er zu seinen Mönchen, dann würden ihm diese sagen: „Siehe das Gesetz, das unveränderliche Gesetz, welchem alle Menschen unterworfen sind. Es gibt nichts Gutes ausser dem Frieden, es gibt keine Sünde ausser Kampf und Krieg." Das würden die Jünger des grossen Meisters dem Bauern antworten, wenn er sie um Hilfe gegen die Feinde des Landes anginge. Das Gesetz ist dasselbe für alle. Es gibt kein besonderes Gesetz für Euch und kein besonderes Gesetz für die Fremden, da ist nicht ein Gesetz für heute und ein anderes für morgen. Die Wahrheit ist immer und ewig. Sie kann sich nicht verändern, um Euch zu helfen in Euren Nöten. Denkt an den englischen Soldaten und an den burmanischen Bauern. Gibt es wohl einen grösseren Gegensatz als diese beiden?!

Sicherlich ist dies kein Glaube für einen Soldaten, kein Glaube für einen Kämpfer irgend welcher Art, denn was der Soldat braucht, ist ein persönlicher Gott, der ihm stets zur Seite steht, der immer seine Meinung teilt, welcher ihn stets gegen jeden und jedermann unterstützt. Ein Gesetz jedoch, das unabänderlich festsetzt, dass Recht stets Recht und Un-

recht stets Unrecht ist, dass nicht eines in das andere umgeändert werden kann, welches das Töten nicht zu etwas Gerechtfertigtem und die Gewalt nicht zu etwas Ehrenhaftem gestalten kann, — das ist kein Glaube für einen Krieger. Und der Buddhismus hat das nie getan. Er beugte niemals die öffentliche Meinung, niemals machte er sich zum Werkzeug einer weltlichen Leidenschaft. Er konnte es nicht. Ebensogut könnt ihr zum Gesetz der Schwerkraft sagen: „Ich möchte diesen Stein hochheben, wirke für eine Zeit nicht auf ihn ein!", als vom Buddhismus erwarten, dass er Euch beim Kriegführen unterstützt. Der Buddhismus ist das unveränderliche Gesetz der Gerechtigkeit und kann sich nicht mit dem Übel verbünden, er kann niemals überredet werden, das Übel unter irgendwelchen Umständen als gut zu betrachten.

So musste der Burmane im Jahre 1885 seinen Kampf allein für sich auskämpfen. Sein König war geflohen, seine Regierung aufgelöst, — er hatte keinen Führer. Er hatte keinen Gott, welcher ihm beistand, wenn er auf die fremden Eindringlinge feuerte, und wenn er seinen Atem aushauchte, die Brust durchbohrt von einer Kugel, da öffnete ihm niemand die Pforten des Himmels.

Aber dennoch kämpfte er, — mit allem Mute kämpfte er, und oft schlug er sich sehr gut. Es ist ihm zum Vorwurf gemacht worden, dass er nicht besser kämpfte, aber diejenigen, welche dies sagten, haben nicht bedacht und niemals berechnet, welch' überlegener Feind ihm gegenüber stand; sie haben nicht in Betracht gezogen, wie oft er gut kämpfte.

Hier stand ein Volk, — ein sehr armes Volk von Bauern — ohne irgend einen Führer, ohne Aristokratie irgend welcher Art, ohne Zusammenhang, ohne Kampfreligion. Als Führer hatten sie Verbrecher und Desperados, als Waffen alte Feuersteingewehre und alte eiserne Schwerter. Konnte da etwas anderes erwartet werden, als das, was sich wirklich ereignete? Und doch taten sie oft ihre Schuldigkeit, ihre natürliche Tapferkeit überflügelte ihre mangelhaften Waffen, und ihr leidenschaftliches Verlangen nach Freiheit gab ihnen die nötige Begeisterung.

Im Jahre 1886 hatte sich, wie schon gesagt, das ganze Burma erhoben. Selbst in dem niederen Lande, welches wir lange gehalten hatten, hatte sich der Aufstand ausgebreitet, und Truppen und Polizeimannschaften wurden aus Indien beordert.

Oberhalb Mandalay liegt ein grösserer Handelsflecken — man kann fast sagen eine Stadt — genannt Shemmaga. Es ist der Flusshafen für einen grossen Salzhandel in dem

Inneren des Landes, und es war wichtig, diesen Platz zu halten. Der Flecken lag längs der Flussbank, und in der Mitte desselben, etwa 200 Yards von dem Fluss entfernt, erhob sich ein Hügel. So war das Dorf einem Dreiecke gleich, von welchem die Basis der Fluss und die Spitze der Hügel bildete. Auf dem Hügel standen einige Klöster, aus denen die Mönche vertrieben waren. Jetzt lagen etwa dreihundert Ghurkas dort in Garnison. Eine starke Umwallung lief von dem Hügel nach dem Flusse zu, wie zwei Arme, in derselben befanden sich drei Tore, eines bei dem Hügel und je eines am Ende der Flusslinie.

Das Land hinter Shemmaga stand unter dem Befehl des Räuberhauptmannes Maung Yaing, welcher aus den Bauern etwa zwei- bis dreihundert Mann rekrutieren konnte, die dann meist mit Feuersteingewehren bewaffnet waren. Er war zu Zeiten des Königs ein Brigant gewesen, der mit einer kleinen Anzahl Genossen den Dorfbehörden getrotzt hatte und der sich vogelfrei in den verschiedensten Quartieren der weit voneinander entlegenen Dörfern herumtrieb. Wie mancher Räuberhauptmann in unseren Ländern, war er beim Volke eher beliebt, als verhasst; denn seine Gewalttaten richteten sich höchstens gegen fremde oder persönliche Feinde; er war wohltätig und grossmütig. Wir sehen jetzt die Dinge mit anderen Augen an, als wir es vor zwei oder drei Jahrhunderten taten, aber ich darf wohl sagen, Maung Yaing war weder besser noch schlechter, als einer der Helden der Vergangenheit. Er war ein guter Fechter, hatte Erfahrung darin, des Königs Truppen zu bekämpfen, und so war es ganz natürlich, dass, als die Regierung wie ein Kartenhaus zusammenstürzte und man Führer benötigte, sich das junge Volk um ihn scharte und sich unter seinen Befehl stellte. Gewöhnlich hatte er vierzig bis fünfzig Mann um sich, aber er konnte, wie gesagt, fünf- oder sechsmal soviel versammeln und sie einige Tage zusammenhalten. Er entdeckte jedoch gar bald, dass er und seine Leute unseren Truppen absolut nicht gewachsen waren. In zwei oder drei Versuchen, die er machte, unseren Truppen zu widerstehen, wurde er vollständig überwältigt, weshalb er gezwungen war, seine Taktik zu ändern. Er beschloss, den Feind zu boykottieren. Kein Burmane durfte in den Dienst des Feindes treten, ihm Unterstützung geben und als Wegführer dienen oder ihm in irgend einer Weise helfen. Diese Regel machte Maung Yaing allgemein bekannt und veröffentlichte, dass er seine Absicht mit Gewalt durchführen würde. Das tat er denn auch. Ein Mann aus einem Dorfe bei Shemmaga, der einer Abteilung Soldaten als Führer gedient

hatte, büsste diese Tat mit seinem Leben. Maung Yaing schnitt jede Hilfe aus dem Inneren ab, indem er an den Wegen lagerte, jeden, der Shemmaga betreten wollte, zurück hielt. Ferner erliess er einen Aufruf, dass die Einwohner Shemmagas die Stadt verlassen sollten. Da sie die Garnison nicht vertreiben konnten, mussten sie selbst gehen. Keine Hilfe durfte der Feind haben. Die Bewohner von Shemmaga, meist kleine Händler in Reis und Salz, waren mit dieser Aufforderung durchaus nicht einverstanden. Dieser Handel war ihr einziger Lebenserwerb, die Häuser ihre einzige Heimat, ihnen gefiel der Gedanke, in das unbekannte hintere Land auszuwandern, ganz und gar nicht. Umsomehr, als die Erpressung von Lebensmitteln durch Maung Yaing für seine Leute den Reicheren des Ortes recht schwer fiel, waren sie im grossen ganzen nicht darüber böse, die englische Garnison in der Stadt zu haben, da sie dadurch ihrem Handel friedlich nachgehen konnten. Einige wanderten aus, die meisten jedoch blieben, und obgleich sie Geld sammelten und es zu Maung Yaing sandten, unterrichteten sie gleichzeitig den englischen Kommandanten auf Maung Yaing's Drohungen hin und baten ihn, Acht auf die Stadt zu haben, da Maung Yaing sehr wütend war. Als er fand, dass er die Räumung der Stadt nicht veranlassen konnte, schwur er, sie niederzubrennen. Nicht dreihundert Fremde, nicht dreitausend sollten dieses feige, unpatriotische Volk vor seiner Rache schützen können. Er gab ihnen Zeit bis zum Neumond eines gewissen Monats; im Falle die Stadt bis dahin nicht geräumt sein sollte, würde er sie zerstören. Er würde sie niederbrennen und gewisse Leute, denen er Schuld gab, dass sie die Hauptunterstützer der Fremden seien, würde er töten. Diese Warnnng wurde veröffentlicht und kam auch zu Ohren des Kommandanten. Als er dies hörte, lachte er laut auf.

Er hatte dreihundert Mann, die Rebellen hatten dreihundert Mann. Die seinigen waren ausgezeichnet trainierte und gedrillte Mannschaften, die Burmanen waren unbewaffnete und untrainierte Bauern. Er konnte sich gegen dreitausend von dieser Sorte verteidigen oder gegen zehnmal soviel mit seiner Streitmacht, — das konnte er ganz gewiss, wenn er ihnen auf offenem Felde begegnete; das wusste durch bittere Erfahrung wohl niemand besser als Maung Yaing. Auch die Einwohner wussten das, trotzdem lebten sie in beständiger Furcht, denn sie kannten Maung Yaing als einen Mann von Wort. Er war so gut wie seine Drohung.

Mitternacht war's, als eines Nachts die Front des Forts, in dem die Ghurkas lagen, angegriffen wurde. Aus dem Buschwerk nebenan wurde ein heftiges Feuer auf die Brustwehr

eröffnet, während die Gongs Sturm läuteten. Die Ghurkas besetzten eilend die Brustwehren und erwiderten das Feuer ebenso heiss und heftig. In einem Augenblicke fast waren die Angreifer im Dorfe. Sie hatten das nördliche Tor am Fluss erbrochen, die Wachen getötet und waren hineingeströmt. Sie entzündeten Fackeln an einem Feuer, welches sie brennend fanden, und in einem Augenblick stand das Dorf in Flammen. Vom Hügel herab konnten wir sehen, wie das Dorf in Flammen aufging, konnten sehen, wie Männer, Weiber und Kinder wild durcheinander liefen. Man hörte Schreie, Stöhnen und Schüsse. Niemand, der es noch nicht gesehen oder gehört hat, kann sich einen Begriff von einem Orte machen, in den der Feind in der Nacht eingebrochen ist. Alles ist wahnsinnig vor Hass, Verzweiflung und Schrecken. Alles rennt auf und nieder, sucht zu töten, sucht dem Getötetwerden zu entfliehen. Niemand kann etwas vom anderen erzählen. Der Tapferste ist bestürzt. Der Lärm gleicht einem mächtigen Wehgeheul, das aus der Nacht ertönt, von schrillen Schreien unterbrochen. Es steigt und fällt, wie der Todesschrei eines sterbenden Riesen. Es ist der schrecklichste Ton der Welt. Das Herzblut stockt, wenn man ihn hört.

Den Ghurkas kam dieser Anblick und der Lärm zu plötzlich, als sie sich anschickten, ihre Wälle zu verteidigen, da sie meinten, es fände ein Angriff auf das Fort statt. Das Dorf war verloren, ehe man annahm, dass es überhaupt angegriffen sei. Und zwei Dampfer voll Truppen, welche am Fluss verankert lagen, sahen dem Gemetzel zu. Sie waren auf dem Wege in das obere Land und hatten in der Nacht am Flusse Anker geworfen. Sie lagen nahe dabei, konnten jedoch nicht feuern, da sie nicht wussten, wer und wo der Feind war.

Bevor die Ghurkas den Hügel herunter schwärmen konnten, — eine Strecke von nur zweihunderts Yards — ehe es möglich war, die ungeduldigen Truppen von den Dampfern in Booten zu landen, waren die Rebellen schon verschwunden. Sie liefen durch das Dorf und verliessen es durch das südliche Tor. Sie hatten ihre Drohung wahr gemacht und die Stadt zerstört. Sie hatten die Leute getötet, die sie zu töten beabsichtigten. Das Gewehrfeuer erstarb an der südlichen Seite des Forts, der Feind war in der Nacht verschwunden, niemand konnte sagen, wohin.

Was für ein Bild der Verwüstung bot das Dorf am andern Tage! Alles war zerstört — jedes Haus. Alle Nahrungsmittel waren verdorben, alle Möbel vernichtet, alle Kleidung — alles — hier und da ragte ein menschlicher Leichnam aus dem geschwärzten Gebälk. Die ganze Gegend war sprachlos

vor Entsetzen, dass wir, auf die man sich so sehr verlassen hatte, die Leute nicht hätten verteidigen können.

Ich will nicht sagen, dass es eine edle Handlung war — aber eine erlaubte war es sicherlich. Es war eben Krieg. Es erteilte uns eine ernste Lehre — eine ernstere Lehre, als uns vielleicht ein persönlicher Zusammenstoss gebracht hätte. Es versetzte die ganze Gegend in Schrecken. Die Erinnerung daran sass uns noch lange in den Gliedern, sogar jetzt spricht man noch davon. Es war eine rohe Handlung — die eines Briganten, nicht eines Soldaten.

Aber es fehlte nicht an Mut, wenn diese Menschen, die an Zahl und Waffen und überhaupt in jeder Hinsicht gering waren, solche Dinge unter der Leitung eines Brigantenführers leisten konnten, was hätten sie nicht leisten können, wenn sie wohl gedrillt, wohl bewaffnet gewesen wären?

Von verzweifelten Zusammenstössen zwischen unseren Truppen und den Aufständischen könnte ich manche Geschichte erzählen, ich selbst habe solche Gefechte mit angesehen, sie endeten fast alle zu unseren Gunsten, und wie hätte es auch anders sein können?

Da war Ta Te, welcher eine Pagode besetzt hielt, in der ungefähr 80 Menschen eingeschlossen waren, — er wurde durch unsere Berg-Infanterie angegriffen. Das war ein langes Gefecht an jenem heissen Nachmittag, und schon bald begann es den Insurgenten an Munition zu fehlen und die Pagode wurde gestürmt.

Viele wurden getötet und Ta Te erklomm, als fast seine ganze Mannschaft getötet und seine Munition gänzlich erschöpft war, die Mauern der Pagode, brach Zementstücke ab und warf sie auf die Truppen. Er wollte nicht überleben — er nicht — und so ward er getötet. Viele ebenso, wie er. —

Der ganze Krieg bestand in kleinen Rencontren dieser Art — hundert, dreihundert von uns und ungefähr ebensoviele oder ein wenig mehr auf ihrer Seite. Nur ein oder zweimal traten sie uns in einer Stärke von zweitausend Mann entgegen. Nichts kann mehr von der Art der Organisation sprechen, als gerade dieser Umstand. Das ganze Land wurde von Banden in Stärke von fünfzig bis hundert Mann durchstreift, sehr selten waren die Banden stärker als zweihundert und nicht zwei handelten jemals nach Übereinkunft.

Es ist wahrscheinlich, dass die Mehrzahl der besten Bewohner des Landes unsere Gegner waren. Es ist gewiss, glaube ich, dass unter denen, welche sich offen mit uns verbanden und uns auf unseren Expeditionen begleiteten, sehr, sehr wenig waren, welche einen anderen Grund dazu gehabt hätten, als

den Grund der Rache, oder aber irgend einen Vorteil dadurch, dass sie gegen ihr eigenes Volk sich wandten; von solchen Leuten kann man natürlich nicht viel erwarten. Und doch gab es Ausnahmen, — Männer, welche ausserordentlich hohe Eigenschaften besassen, eben weil sie Ausnahmen waren, — Männer, die ich allezeit in Ehren halten werde. Da waren zwei von ihnen, an die ich mich am allerliebsten erinnere, sie sind jetzt beide tot.

Der eine war der älteste Sohn des erblichen Gouverneurs eines Teiles der unter den Namen Kawlin bekannten Gegend. Diese liegt in dem nordwestlichen Teil des oberen Burma und grenzt an eine halb unabhängige Stadt, Wuntho genannt. In den Wirren, welche nach der Absetzung des Königs Thibaw sich einstellten, dachte der Prinz von Wuntho, dass er fähig wäre, für sich selbst ein unabhängiges Königreich zu begründen, und er begann Kawlin zu besetzen. So musste der Gouverneur fliehen und mit ihm sein Sohn und — natürlich genug — verbanden sie sich mit unseren Reihen, als wir nach jener Gegend vorrückten, denn sie hofften dort wieder eingesetzt zu werden. — Sie wurden wieder eingesetzt. Der Vater als Gouverneur unter der Leitung einer englischen Behörde und der Sohn als sein Assistent. Sie wurden dort nur durch unsere Truppen gehalten und ihre Autorität gegenüber Wuntho konnte sich nur durch unsere Macht behaupten. Aber sie waren bei vielen ihrer Landsleute beliebt und so verdienten sie vielleicht kaum den Namen Verräter, wie viele von denen, die sich mit uns verbunden hatten. Der Vater war ein hinfälliger, alter Mann, aber sein Sohn, von dem ich jetzt spreche, war tapfer und ehrenwert, wohlerzogen und höflich, mehr als die meisten Menschen, mit denen ich zusammentraf. Es war ein offenes Geheimniss, dass er die wirkliche Macht, die hinter seinem Vater stand, war. Gerade er stand uns bei, bei einem Versuch, die Aufrührerischen zu verfolgen und die Banden, welche unseren Frieden störten, zu fangen; manches Mal versuchte man ihn zu töten, manches Mal, ihn im Schlaf zu morden.

Es war ein langer Zug von Aufständischen, der eines Tages gegen den Mu-Fluss anmarschierte; er plünderte eine seiner Ortschaften, so dass eine Kavallerie-Schwadron zur Verfolgung ausgeschickt wurde. Wir marschierten angestrengt und lange, aber wir konnten die Räuber nicht einholen. Wir kreuzten den Mu bis in eine unbekannte Gegend; wir folgten ihren Spuren, und schliesslich waren wir genötig, ohne Führer die Nacht in einem Kloster, inmitten eines dichten Waldes, zu verbringen. Um Mitternacht wurden wir angegriffen. Ein Bach floss durch unser Lager und auf beiden Seiten des

Baches waren Posten aufgestellt, auch wurden die Wachen verdoppelt.

Gerade um Mitternacht fiel der erste Schuss. Wir lagen im tiefsten Schlaf, als ganz urplötzlich eine Salve auf der südlichen Seite unseres Lagers einschlug, wobei ein Posten getötet und ein anderer verwundet wurde. Wir hatten keine Zeit uns anzukleiden, und liefen, wie wir waren, im Schlafkostüm, die Treppe hinunter und beeilten uns, die mit riesiger Schnelligkeit heranstürmenden Feinde zu erkennen. — Es war absolut dunkel. Das Kloster stand auf einem kleinen freien Platz und rings im Umkreis befand sich ein dichter Wald — tief schwarz. Gerade als wir an dem Fuss der Treppe anlangten, kam von Norden her eine scharfe Salve und die Burmanen versuchten unser Lager von dort aus zu stürmen; dann versuchten sie dasselbe wieder von Süden, aber alle ihre Angriffe wurden durch die Standhaftigkeit der Wachtposten und der Verstärkungen, welche dazu kamen, zurückgeschlagen. So zog sich der Burmane, als er sah, dass sein Angriff keinen Erfolg haben würde und dass das Lager nicht zu stürmen war, in den Wald zurück und feuerte von dort aus auf das Lager. Nichts konnten wir sehen, als das helle Aufblitzen der Flintenschüsse, wenn jene hier und dort feuerten, und die Dunkelheit wurde nur noch finsterer durch jene Flammenblitze, welche die Nacht wie Schwerter durchschnitten. Es war sehr kalt, ich hatte meine Decke in dem Kloster gelassen, und niemand durfte hinaufsteigen, weil dort die Kugeln am dichtesten herniederhagelten, indem sie durch die dünne Wand drangen und die Teakepfosten durchschlugen. Wir konnten nichts tun. Die Mannschaften, welche regelmässig über das ganze Lager verteilt waren, feuerten wieder, sobald sie den Blitz eines feindlichen Flintenschusses bemerkten, das war alles, was sie tun konnten. Es gab nicht viel zu kommandieren, die Offiziere gingen von Wachtposten zu Wachtposten und ermutigten die Mannschaften. Ich aber hatte keine Obliegenheiten; wenn ein Gefecht begann, hörte meine Arbeit, als Zivilist, auf. Ich sass, vor Kälte zitternd, am Fusse des Klosters und wünschte den Morgen herbei. Die Toten und Verwundeten wurden gebracht und in meiner Nähe niedergelegt, und in der dichten Dunkelheit versuchte der Arzt festzustellen, was für Wunden sie erhalten hatten und sie so gut wie möglich zu verbinden. Kein Licht durfte angezündet werden. Die Nacht schien undurchdringlich zu sein, kein Stern, — nur ein dichter, nasser Nebel lag auf den Bäumen. Nach ein bis zwei Stunden hörte das Feuern ein wenig auf und wir versuchten sofort mit ausserordentlicher Vorsicht eine

kleine Lampe, die durch einen Schirm geschützt war, anzuzünden. Ein plötzlicher Hagel von Geschossen, welcher in die Wände neben uns einschlug, veranlasste uns die Lampe sofort wieder zu löschen; aber sie wurde gleich wieder angezündet, und mit unendlicher Vorsicht konnte sich nun ein Mann nach dem andern ankleiden. Endlich ein matter, schwacher Silberstreifen der Dämmerung, der von Osten her über den Baumkronen emporstieg, — der schönste Anblick, den ich jemals genossen, — und das Feuer wurde eingestellt. Der Morgen kam schnell herauf und wir waren nun sehr bald imstande zu sehen, wie es um uns stand, und konnten unsere Verluste überblicken. —

Dann brachen wir auf. Wir hatten kaum irgend welche Hoffnung, des Feindes habhaft zu werden; — wir, die wir in einer fremden Gegend waren, wir, die wir auf Rossen sassen und schweren Transport mit uns führten und jene, die jede Strecke Landes, jede Böschung kannten und Bewohner der Ortschaften als Spione hatten. So zogen wir uns langsam in eine mehr offene Gegend zurück, wo wir auf besseren Erfolg hoffen konnten, — und zwei Tage später stellten sich auch neue Ereignisse ein. (Fortsetzung folgt.)

Lebelang und Leidelang.

Eine altbuddhistische Erzählung.

Zu einer Zeit entstand unter der Mönchsgemeinde ein Streit, und der Erhabene versammelte die Mönche um sich und erzählte ihnen folgendes Gleichnis: „In früherer Zeit wohnte in Benares ein mächtiger König namens Brahmadatta von Kâsî. Derselbe zog aus, um den König Dîghîti von Kosala zu bekriegen, denn er dachte bei sich, das Königreich Kosala ist klein und Dîghîti wird meinem Heere nicht lange Widerstand leisten können.

Und da Dîghîti sah, dass ein Widerstand gegen die Übermacht des Königs von Kâsî vergeblich war, floh er und liess sein Reich in den Händen Brahmadattas, und nachdem er von Ort zu Ort gewandert war, kam er nach Benares und wohnte dort mit seinem Weibe in der Hütte eines Töpfers ausserhalb der Stadt.

Die Königin schenkte dem König Dîghîti einen Sohn und nannte ihn Dîghâvu. Dîghîti aber heisst „Leidelang“ und Dîghâvu „Lebelang“.

Als Dîghâvu erwachsen war, dachte der König bei sich selbst: ‚König Brahmadatta hat uns grosses Unrecht zugefügt, und er fürchtet unsere Rache; er wird danach trachten, uns zu töten. Wenn er uns findet, wird er uns alle drei ermorden.‘ Deshalb sandte er seinen Sohn fort. Dîghâvu aber, den sein Vater wohl erzogen hatte — liess es sich anglegen sein, mit Fleiss alle Künste zu erlernen, und er wurde sehr geschickt und erlangte Weisheit.

Zu der Zeit wohnte der frühere Bartscherer des Königs Dîghîti zu Benares, und als dieser seinen früheren Herrn und König sah, verriet er ihn aus Habsucht an den König Brahmadatta.

Als Brahmadatta hörte, dass der frühere König von Kosala verkleidet und unbekannt in Gemeinschaft mit seinem Weibe ein zurückgezogenes Leben in der Hütte eines Töpfers führte, befahl er, ihn und die Königin zu binden und hinzurichten; und der Henker, dem der Befehl erteilt wurde, ergriff den König Dîghîti und führte ihn zum Richtplatz.

Als der gefangene König gefesselt durch die Strassen von Benares zum Tode geführt wurde, erblickte er seinen Sohn, der gerade gekommen war, um seine Eltern zu besuchen. Voller Besorgnis, die Anwesenheit seines Sohnes nicht zu verraten, und doch willens, demselben seine letze Mahnung mitzuteilen rief er laut: ‚O, mein Sohn Dîghâvu! Sieh’ nicht lang, sieh’ nicht kurz, denn nicht wird Hass durch Hass überwunden; durch Nichthass wird der Hass überwunden.‘

Der König von Kosala wurde mitsamt seinem Weibe hingerichtet, aber Dîghâvu kaufte starken Wein und machte die Wächter trunken; als nun die Nacht herbeikam, legte er die Leichname seiner Eltern auf einen Scheiterhaufen und äscherte sie heimlich mit allen Ehren und religiösen Gebräuchen ein.

Als der König Brahmadatta hiervon hörte, fürchtete er sich sehr, denn er dachte bei sich: ‚Dîghâvu wird den Tod seiner Eltern rächen, und wenn er eine günstige Gelegenheit erspäht, wird er mich meuchlerisch erworden.‘

Der junge Dîghâvu ging in den Wald und weinte bitterlich, dann trocknete er seine Tränen und kehrte zurück nach Benares. Als er hörte, dass in den königlichen Elefantenställen Gehülfen gebraucht wurden, bot er seine Dienste an und wurde von dem Elefantenaufseher angestellt. Da begab es sich, dass der König einst in stiller Mitternacht ein liebliches Lied mit Lautenbegleitung vernahm, und sein Herz ward voll Freude. Als er sich bei seinen Begleitern erkundigte, wer wohl der Sänger sein möge, wurde ihm gesagt, dass des Aufseher der Elefanten unlängst einen Jüngling von grossen Talenten angestellt habe, der bei allen seinen Genossen sehr beliebt sei. Sie sagten, dass derselbe die Gewohnheit habe, zur Laute zu singen, und nur er könne der Sänger gewesen gewesen sein, der sein königliches Herz erfreut habe.

Der König liess den jungen Mann vor sich kommen, und da ihm Dîghâvu wohl gefiel, gab er ihm Beschäftigung im königlichen Palast. Als nun der König sah, wie weise der Jüngling handelte, wie bescheiden er war und doch peinlich genau in der Erfüllung seiner Pflichten, schenke er ihm sein Vertrauen und gab ihm eine höhere Stellung.

Einst ging der König auf die Jagd und wurde von seinem Gefolge getrennt, nur der junge Dîghâvu blieb bei ihm. Ermattet von der Jagd legte der König sein Haupt in den Schoss seines Begleiters und verfiel in Schlaf.

Da dachte Dîghâvu bei sich selbst: ‚Der König Brahmadatta hat uns grosses Leid zugefügt; er hat uns unseres Königreiches beraubt, er hat meinen Vater und meine Mutter gemordet. Er ist nun in meiner Gewalt.‘ Und indem er also dachte entblösste er sein Schwert. Aber in demselben Augenblick gedachte Dîghâvu der letzten Mahnung seines Vaters: ‚Sieh' nicht lang, sieh' nicht kurz, denn nicht durch Hass wird Hass überwunden, durch Nichthass wird Hass überwunden.‘ Und indem er also dachte, steckte er sein Schwert zurück in die Scheide.

Der König wurde unruhig im Schlaf und erwachte. Als der Jüngling ihn fragte: ‚Warum, grosser König, bist Du so erschreckt?‘ antwortete Brahmadatta: ‚Mein Schlaf ist stets unruhig, weil ich oft träume, dass der junge Dîghâvu mit

seinem Schwert über mich kommt. Während ich nun hier lag, das Haupt in deinem Schoss geborgen, träumte ich den schrecklichen Traum wieder und erwachte voller Entsetzen.

Da legte der Jüngling seine linke Hand auf den Kopf des wehrlosen Königs und indem er mit der Rechten sein Schwert zog, sprach er: ‚Ich bin Dîghâvu, der Sohn des Königs Dîghîti, den du seines Königreiches beraubt und zusammen mit seinem Weib, meiner Mutter, gemordet hast. Die Zeit der Rache ist gekommen.‘

Als der König sah, dass er sich auf Gnade oder Ungnade in der Gewalt des jungen Dîghâvu befand, erhob er seine Hand und sprach: ‚Schenke mir das Leben, lieber Dîghâvu, schenke mir das Leben, lieber Dîghâvu!‘, und Dîghâvu sprach ohne Bitterkeit und Feindschaft: ‚Wie kann ich dir, grosser König, dein Leben schenken, da mein Leben durch dich gefährdet ist? Du bist es, grosser König, der mir mein Leben schenken muss.‘

Der König erwiderte: ‚So schenke mir mein Leben, lieber Dîghâvu und ich schenke dir das deinige.‘

So schenkten der König Brahmadatta von Kâsî und der junge Dîghâvu einander das Leben und schwuren einen Eid, sich gegenseitig kein Leid zuzufügen. Und der König Brahmadatta von Kâsî sprach zu dem jungen Dîghâvu: ‚Was meinte dein Vater wohl, als er in der Stunde des Todes zu dir sprach: ‚Sieh' nicht lang, sieh' nicht kurz, denn nicht durch Hass wird Hass überwunden, durch Nichthass wird Hass überwunden?‘ Der Jüngling antwortete: ‚Als mein Vater in der Stunde seines Todes sprach, „nicht lang“ meinte er „lass deinen Hass nicht lang währen.“ Als mein Vater sagte, „nicht kurz“ meinte er „sei nicht eilig, dich mit deinen Freunden zu entzweien.“ Und als er sprach: „Denn nicht durch Hass wird der Hass besänftigt; der Hass wird nur durch Nichthass überwunden“, so wollte er damit sagen, dass du, grosser König, mich des Vaters und der Mutter beraubtest. Wenn ich dir nun das Leben nehmen würde, dann würden deine Anhänger mich morden und meine Anhänger wieder würden die deinen töten. So würde der Hass nimmermehr durch Hass besänftigt. Aber nun hasst du ja, grosser König, mir das Leben geschenkt und

ich habe dir das Leben geschenkt und so ist der Hass durch Nichthass überwunden.‘

Da dachte Brahmadatta bei sich selbst: ‚Wie weise ist doch dieser junge Dîghâvu, dass er die Bedeutung dessen, was sein Vater in so wenigen Worten aussprach, gleich in seinem ganzen Umfange verstanden hat.‘

Und der König übertrug Dîghâvu seine Heere und Wagen, seine Schatzkammern und seine Vorratshäuser und überhäufte ihn mit hohen Ehren.“

Als der Erhabene zu den Mönchen also gesprochen hatte, entliess er sie. —



Der Glaube im Buddhismus.

Von Karl Seidenstücker.

Häufig wird die Behauptung aufgestellt, dass der Begriff »Glaube« im Buddhismus, namentlich in der südlichen Lehre, überhaupt keine Rolle spiele. Diese Behauptung darf aber nur dann als richtig angenommen werden, wenn man unter Glauben das blinde Fürwahrhalten bestimmter Dogmen (etwa im katholischen und orthodox-protestantischen Sinne) versteht. In Wahrheit nimmt der Glaube, allerdings in einem ganz anderen Sinne, einen wichtigen Platz im Buddhismus ein. Freilich ist es nicht ratsam, die erste Stufe des achtfachen Pfades (sammādiṭṭhi im Pāli, samyak-dṛshṭi im Sanskr.) als »rechter Glaube« wiederzugeben. Das sanskritische dṛshṭi (Pāli diṭṭhi) ist etymologisch zum griechischen δέρκ-ο-μαι „ich schaue, sehe“, zu stellen und bedeutet nichts anderes als Ansicht, Anschauung, und sammādiṭṭhi wäre einfach »rechte Ansicht«, »rechte Anschauung«.

Wir lesen im Majjhima-Nikāyo: „Da hört zum Beispiel ein Hausvater oder der Sohn eines Hausvaters oder irgend ein anderer die Lehre des Tathāgato. Nachdem er diese Lehre gehört hat, bekommt er Glauben (saddhā) an den Tathāgato. Von diesem Glauben erfüllt überlegt er also“ usw. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir hier unter Glauben ein durch das Hören der Lehre gewonnenes Vertrauen und eine ver-

trauensvolle Hingabe an die Führerschaft des Meisters verstehen.

Unter den fünf Balā oder geistigen Kräften nimmt saddhā die erste Stelle ein. Saddhā, sanskr. çraddhā (vergl. lat. credo) ist tatsächlich »Glaube« in dem eben angedeuteten Sinn. Wie man wohl von einem Menschen, den man im Glück und Unglück erprobt hat, sagt: „Ich glaube an ihn" oder „ich kann den Glauben an ihn nicht aufgeben", so etwa sagt derjenige, der die geistige Macht des Buddha und den Segen seiner Lehre erkannt hat: „Ich glaube an den Buddha, ich glaube an den Dhammo."

Eine beim Blumenopfer sehr beliebte Meditations-Formel ist die des Glaubens an das dreifache Juwel Buddha-Dhammo-Sangho. Der Leser wird zweifellos den Eindruck gewinnen, dass diese Formel eben als der Ausdruck des Glaubens in dem Sinne einer wohlbegründeten, vertrauensvollen Hingabe des Gemütes zu verstehen ist.

Die Meditationsformel selbst ist uralt; sie begegnet uns bereits im Pāli-Kanon und wird noch heute in allen buddhistischen Ländern häufig angewandt:

Der Jünger glaubt an den Buddha, und zwar so: „Das ist der Erhabene, der Heilige, der vollkommen Erleuchtete; er ist von Weisheit und Tugend erfüllt, er ist der Willkommene, der Kenner der Welten, er lehrt die Menschen sich zu beherrschen, ist der Meister der Geister und Menschen, der Buddha, der Herr."

Der Jünger glaubt an den Dhammo, und zwar so: „Wohl verkündet ist von dem Erhabenen die Wahrheit, die unmittelbares Ergebnis, unmittelbare Früchte bringt, die einladende, zum Nibbānaṃ führende, die nur Verständigen verständlich ist."

Der Jünger glaubt an den Sangho, und zwar so: „In Heiligkeit wandeln die Jünger des Erhabenen, in Gerechtigkeit wandeln die Jünger des Erhabenen, auf dem rechten Pfade wandeln die Jünger des Erhabenen, in Pflichttreue wandeln die Jünger des Erhabenen, als da sind: die vier Paare von Heiligen,[1]) die acht Klassen von heiligen Jüngern,[2]) sie sind

[1]) Pfad + Frucht des Sotāpanno, Sakadāgāmī, Anāgāmī, Arahā.
[2]) Frucht und Pfad sind hier jedesmal als eine besondere Klasse aufzufassen.

würdig der Opferspenden, würdig der Gastfreundschaft, würdig der Gaben, würdig der Hochachtung, sind der beste Boden, um Verdienste zu säen."

Açvaghosha, der grosse Begründer des Mahāyāna, schreibt in seinem um die Zeit Christi entstandenen »Mahāyānaçraddhotpādaçāstra« (Abhandlung über das Erwachen des Mahāyāna-Glaubens): „Was ist unter Glauben (çraddhā) zu verstehen? Es gibt vier Aspekte des Glaubens: 1. An die fundamentale [Wahrheit] zu glauben, das ist, freudig an Tathātā zu denken; 2. an den Buddha als unbegrenzte Tugenden enthaltend zu glauben, das ist, sich seiner Verehrung zu erfreuen, ihm zu huldigen, zu seinen Ehren Opfer zu bringen, die gute Lehre zu hören, sich selbst der Lehre gemäss zu zügeln und nach allseitiger Erkenntnis (sarvajñāna) zu streben; 3. an den Dharma als grosse Wohltaten in sich bergend zu glauben, das ist, sich jederzeit an der Betätigung aller Tugenden (pāramitās) zu erfreuen; 4. an den Sangha als den Hüter wahrer Moralität zu glauben, das ist, bereit zu sein, für die Gemeinschaft der Bodhisattvas Opfer zu bringen und aufrichtig alle jene Taten zu wirken, welche für den Täter und andere [Wesen] in gleicher Weise heilbringend sind. Der Glaube wird vollkommen durch die Ausübung folgender fünf Taten: 1. Mildtätigkeit (dāna), 2. Moralität (çīla), 3. Geduld (kshānti), 4. Energie (vīrya), 5. Beruhigung (çamatha) und Einsicht (vidarçana)."

Beiläufig bemerkt tritt hier deutlich die Auffassung zutage, dass der Glaube von Tugenden und guten Werken als seinen Früchten notwendigerweise begleitet sein muss; nirgends eine Spur davon, dass unter Glaube ein blindes Fürwahrhalten zu verstehen sei, vielmehr die Auffassung, dass Glaube ein von gutem Wirken begleitetes und von Freudigkeit erfülltes vertrauensvolles Denken an und ein dadurch bedingtes Hingeben an Buddha, die Lehre usw. bedeute.

Eine sehr wichtige Rolle spielt der Glaube in den Amitābha-Schulen des nördlichen Buddhismus; aber auch hier ist von keinem dogmatischen Glauben die Rede, sondern von einem vertrauensvollen, freudigen Hingeben, wie die folgende

Meditationsformel zeigt, mit der sich die Anhänger der japanischen Jōdō-Shin-Schule dem Altare des Buddha Amitābha[1]) nahen:

„O Buddha Amitābha, wir bitten Dich, uns vor hassvollen Sünden für die Zukunft zu bewahren; denn dies ist sehr notwendig für uns. Buddha kennt uns sehr wohl und verheisst uns, im Falle wir glauben und Gelübde tun, uns in die Stätte der Seligkeit aufzunehmen; dann wird unsere Erlösung vollkommen sein. Seit der Zeit, da wir dies verstehen, wiederholen wir voller Freude den Namen unseres Herrn Buddha Amitābha in Danksagung. Wir verdanken diese gesegnete Wahrheit dem Gründer unserer Gemeinde und den hohen Führern, den Abkömmlingen derselben geistigen Linie. Ausserdem geloben wir danach zu streben, die Regeln der Gemeinde durch unser Leben glaubensvoll zu befolgen."

Und durch alle diese verschiedenen Äusserungen des buddhistischen Glaubens schimmert immer wieder die uralte Zufluchtsformel: „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, zur Lehre, zur Gemeinde:" denn, — ehrlich gesprochen, — setzt dieses Zuflucht-nehmen nicht gerade den Glauben (wie wir ihn definierten) als notwendige Vorbedingung voraus? Nur bei demjenigen wird ein Mensch Zuflucht nehmen, an das er glaubt, d. h. dem er fest vertraut und dem er als seinem Leitstern zu folgen freudig bereit ist. So könnte, richtig verstanden, der praktische Buddhismus als eine »tiratanasaddhā«, als ein Glaube an das »dreifache Juwel« bezeichnet werden, und auch dieser Glaube kann, und zwar mit Recht, von sich sagen, dass er die Welt überwindet; — er geleitete die Sendboten des alten Buddhismus durch die Schneewüsten des Himālaya und ihre Gefahren; er liess sie Schmähung, Misshandlung, Kerkerhaft und Tod geduldig ertragen, und er hilft auch heute noch dem Strauchelnden, sich wieder aufzurichten und dem ernst Strebenden, das Reich Māros zu überwinden.

[1]) Personifizierung der Quelle der Erleuchtung.



Verantwortlicher Redakteur: Karl Seidenstücker, Leipzig. — Verlag: Buddhistischer Verlag in Leipzig. — Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.